HUGO COSTARELLI BRANDI

PULCHRUM: ORIGEN Y ORIGINALIDAD DEL *QUAE VISA PLACENT* EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Rubén Pereda
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA xxxx -xxxx
Pamplona

Nº 228: Hugo Costarelli Brandi, *Pulchrum: Origen y originalidad del 'quae visa placent' en Santo Tomás de Aquino*

© 2010. Hugo Costarelli Brandi

Redacción, administración y petición de ejemplares
CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/
E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

ZIUR NAVARRA Polígono industrial. Calle O, nº 34. Mutilva Baja. Navarra

A la Divina Providencia.

A la Familia, a Virginia y a Héctor.

A los amigos.

Gracias.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 7

CAPÍTULO I: LA PROPUESTA TOMASINA DEL *QUAE VISA PLACENT*: ¿REPETICIÓN O INNOVACIÓN?.....13

CAPÍTULO II: LA DOCTRINA DE LOS TRASCENDENTALES 19
1. El texto del *De Veritate* 19
2. Recapitulación de la doctrina de los trascendentales.....30
3. El hombre como *imago Dei* y su vocación metafísica.....33

CAPÍTULO III: LA TRASCENDENTALIDAD DE LA BELLEZA.....43
1. Algunas discusiones en torno a la trascendentalidad de lo bello.....43
   a) Trascendentalidad de la belleza en el pensar de Umberto Eco.....44
   b) Jan Aertsen: lo bello, una extensión de la verdad al bien.....50
   c) Olivier Boulnois y la imposibilidad de una estética medieval.....56
2. La trascendentalidad de la belleza 58
   a) Una cuestión problemática 58
   b) Los textos fundamentales 59
      a. En *In Librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus*.....61
      b. La *Summa Theologiae*.....70
3. La doctrina de los trascendentales y la belleza 73
4. Discusión de los argumentos 74

CAPÍTULO IV: EL *QUAE VISA PLACENT* COMO LUGAR DE RECAPITULACIÓN DE LA TRADICIÓN BAJO UNA NUEVA PERSPECTIVA 83
1. La expresión tomasina dentro de la reflexión filosófica del siglo XIII 83

2. Diversas posiciones contemporáneas acerca del *quae visa placent*.....87
3. El *quae visa placent* como nuevo centro de estudio de lo bello bajo la óptica de los trascendentales.....89
a) Tomás y la especulación tradicional sobre lo bello 90
b) Tomás y la originalidad del *quae visa placent* 98
c) El *visum* y su sentido en el pensamiento tomasino.....104
a. Lo bello en relación al conocimiento humano 104
b. El *videre statim* como actividad propia del *intellectus* 110
c. Lo bello como un *videre statim*.....124
d) El *placet* propio del *visum* en relación a lo bello.....137
4. El *pulchrum* y la visión gozosa.....144
5. El *quae visa placent* como recapitulación original de la tradición. *Forma et quae visa placent*.....147

CONCLUSIÓN: BELLEZA, EXPERIENCIA Y PANCALÍA 151

INTRODUCCIÓN

Más allá del gusto individual, la experiencia de la belleza, tan próxima y necesaria al hombre, aparece hoy día silenciada y olvidada. En efecto, si es cierto que cuando "comulgamos con la belleza de un paisaje, de un rostro o de una poesía [...], sentimos una extraña consonancia con una realidad que nos parece ser la patria de nuestra alma, perdida y reencontrada"[1], también es verdad que en la actualidad se sigue un camino singular: "si se quiere imaginar la decoración mural del infierno hay más de un arte en nuestros días que responde a ello"[2].

Latente en el alma de todo hombre, la experiencia del *pulchrum* clama por su ejercicio, pues lo bello no es sólo una entidad bella, algo silencioso. Lo verdaderamente bello habla en un lenguaje *lógico*, se plenifica en la experiencia de un ser que puede pronunciarlo, de un ente tal que puede, por voluntad del Creador, *nombrar* todas las cosas.

Respondiendo a esta vocación, los hombres siempre han especulado sobre lo bello tratando de concebirlo. En este sentido los griegos –con un carácter fundacional– forjaron las nociones clásicas de *armonía, proporción* e *integridad*, que daban razón de la belleza y bondad de las cosas aunque sin satisfacer plenamente el humano deseo de nombrar a lo bello mismo. En este camino el *pulchrum*, junto al *verum* y al *bonum*, parecía resistirse a ser contenido en una definición, mostrando así su paradoja: evidente en su existencia pero casi impronunciable en su esencia.

El griego constataba de esta manera, que sobre ciertas realidades era imposible dar una definición esencial ya que no había para ellas género o especie que las contuviera. Sin embargo, quedaba el camino de la *descripción*. Ahora bien, aquí aparecía una nueva dificultad, pues ninguna calificación

---

1 EVDOKIMOV, P., *El arte del icono. Teología de la Belleza*, L. García Gámiz (trad.), Publicaciones Claretianas, Madrid, 1991, p. 27.

2 EVDOKIMOV, P., *El arte del icono*, p. 88.

presente en el universo podía describir propiamente a lo bello. Esto hizo que algunos filósofos negaran en tales adjetivaciones toda limitación correspondiente a las criaturas: Plotino, hablaría del Uno en sentido negativo y Dionisio[3], yendo más allá, hablaría de Dios como *superpulcher*. Con todo, en ningún caso sería posible decir esencialmente lo bello; más aún, en este camino descriptivo, el *pulchrum* siempre quedaría vinculado al de lo bueno.

De profundo cuño platónico, la unidad bien-belleza ha desafiado cualquier intento de separación, pues la *kalokagatía* griega veía en la armonía bella la perfección misma del ente.

Pero al llegar el siglo XIII la cuestión alcanza un punto particular. Sin abandonar esta fuerte tradición sobre la unidad bello-bueno, los autores comienzan a reflexionar con mayor sutileza sobre estos modos comunes a todo ente. Felipe el Canciller es, en este sentido, el forjador de un nuevo camino al reconocer tanto la indefinibilidad del bien como su convertibilidad con el ente[4]. Este esfuerzo, continuado por Alejandro de Hales, vislumbra, siempre dentro de la tradición unitaria, una posible distinción. Sin embargo, el tema alcanza plenitud con Alberto Magno, Buenaventura y finalmente con Tomás de Aquino.

El maestro del Angélico ofrece por primera vez una descripción de lo bello como distinto de lo bueno: éste es el *"splendor formae sustantialis vel accidentalis supra partes materiae proportionatas"*[5], Y Buenaventura, sin dar una descripción del tenor de la de Alberto, avanza sobre la enunciación de lo bello como un trascendental asociado a todas las causas. En este marco, apoyado sobre esa tradición, Tomás propone su singular frase para describir a lo bello: *"pulchra enim dicuntur quae visa placent*"[6].

---

[3] Cfr. DIONISIO AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus*, c. IV, § 7, 136c-d, en TOMÁS DE AQUINO, *In Librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus Expositio*, cura et studio fr. C. Pera, Marietti, Roma, 1950.

[4] Cfr. FELIPE EL CANCILLER, *Summa de Bono*, q. 1, en AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy and the trascendentals. The case of Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Leiden - New York - Köln, 1996, p. 31.

[5] ALBERTO MAGNO, *De Pulchro et Bono*, en MANDONNET, P., *S. Thomae Aquinatis Opuscula Omnia*, Lethielleux, Paris, 1927, t. V, p. 427.

[6] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad1. Todas las citas de Santo Tomás presentes en este trabajo han sido tomadas directamente del latín de la edición de BUSSA, R., S.J., Editel, Milano, 1993. También se han consultado las siguientes ediciones: Commissio Leonina - J. Vrin, Roma – Paris, 1982; *Summa Theologiae*, ed. Leonina, BAC, Madrid, 1963,

A primera vista la expresión tomasina parece remitir al gusto que se experimenta ante lo bello. Sin embargo, si se la entiende en un contexto tradicional y epocal bajo una completa especulación metafísica y teológica, entonces se advertirá su original sentido que abre, en su simplicidad, un espacio de rica interpretación.

Sin embargo, esta expresión ha despertado poco interés en las investigaciones del siglo XX y de finales del XIX, dirigiéndose la atención casi exclusivamente sobre el tema de la trascendentalidad de la belleza. En efecto –siempre sobre los mismos textos tomasinos– el debate sobre su trascendentalidad ha quitado toda importancia al *quae visa placent*.

Así puede verse a Mauricio De Wulf[7], al Cardenal Mercier[8] y a De Munnynck[9], quienes se oponen frontalmente a la trascendentalidad de lo bello. En abierta confrontación con éste último, Maritain publica en 1920 su *Arte y Escolástica* advirtiendo que "lo bello pertenece al orden de los trascendentales, [ya que], no se deja encerrar en ninguna clase porque lo penetra todo y se encuentra en todo"[10]. De igual modo, aunque agregando una reflexión sobre el *quae visa placent*, opina Edgar De Bruyne en sus *Estudios de estética medieval*[11]. Pero quien hace una precisa defensa de la trascendentalidad de lo bello es Umberto Eco. Sin ser éste el tema central de su estudio, el autor lo desarrolla con la intención de superarlo y proponer una explicación tanto del *pulchrum* cuanto del *quae visa placent*.

1978 y 1985, y el *Comentario de la Ética a Nicómaco*, A. M. Mallea (trad.), Ciafic, Buenos Aires, 1983. En todos los casos, la traducción propuesta es nuestra.

7 Cfr. DE WULF, M., "Les théories esthetiques de Saint Thomas", *Revue néo-scolastique*, 3 (1896), p. 130-131: "no todos los seres están dotados de belleza sino sólo aquellos que realizan en su seno una multiplicidad de elementos reductibles a la unidad del orden".

8 Cfr. MERCIER, D. J., *Métaphysique générale ou Ontologie*, Institut supérieur de philosophie, Louvain-Paris-Bruxelles, 1905, p. 594: "Las propiedades trascendentales pertenecen al ser *como tal*. Pero las cosas, como tales, no son bellas. La belleza por tanto no es un atributo trascendental de lo real".

9 Cfr. DE MUNNYNCK, M., "L'esthétique de Saint Thomas", en VV. AA., *San Tomasso d'Aquino*, Vita e pensiero, Milano, 1923, p. 235-239.

10 MARITAIN, J., *Arte y escolástica*, M. M. Bergadá (trad.), Club de Lectores, Buenos Aires, 1983, p. 39.

11 Cfr. DE BRUYNE, E., *Estudios de Estética Medieval. III. El siglo XIII*, Fr. A. Suárez (trad.), Gredos, Madrid, 1959, p. 301.

En este debate también hay que incorporar a Etienne Gilson para quien "lo bello es un caso particular del bien […] que se halla en la aprehensión sensible de cualquier clase de ser constituido de forma tal que su aprehensión resulte un placer"[12]. Igualmente hay que destacar, el trabajo de Abelardo Lobato[13] que junto al de Eudaldo Forment[14] defienden la trascendentalidad de lo bello.

Pero quien da un nuevo impulso al debate sobre el tema[15], es Jan Aertsen. El autor niega al *pulchrum* un lugar entre los trascendentales, y propone para el *quae visa placent* una explicación psicológica; línea en la que también se ubicará Olivier Boulnois[16].

Al final de este breve recorrido se puede apreciar que:

a) El debate sobre la belleza se ha centrado en la cuestión de su trascendentalidad. Este problema surge a fines del siglo XIX y su impronta se ha prolongado hasta hoy día.

b) La preponderancia de esta cuestión ha impedido en muchos casos una reflexión profunda sobre la expresión tomasina que dice lo bello.

c) No obstante, si algunos autores se han ocupado de dicha expresión, lo han hecho de modo secundario, tomando la frase en un sentido puramente psicológico y subsidiario del *splendor formae* albertino.

d) En general, los autores parecen interesados en revindicar la *objetividad de la belleza*, proponiendo una especulación que evite *subjetivizarla*. Esto lleva a que muchos de ellos se inclinen en sus estudios por la *forma*, la *proporción*, la *integridad* y la *claridad,* y desconfíen ordinariamente de la fórmula: *quae visa placent*.

Ahora bien, la escasa atención dispensada sobre la expresión tomasina para designar al *pulchrum* parece dejar algunos puntos oscuros que conviene precisar. En primer lugar, el hecho de la frase misma: si ésta ha sido pronunciada en un contexto claramente metafísico, el de la distinción *secundum*

---

12 GILSON, E., *Pintura y realidad*, Aguilar, Madrid, 1961, pp. 153-154.

13 Cfr. LOBATO, A., *Ser y Belleza*, Herder, Barcelona, 1965.

14 Cfr. FORMENT, E., "La trascendentalidad de la belleza", *Thémata* 9 (1992), pp. 165-182.

15 Cfr. AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy and the trascendentals. The case of Thomas Aquinas*.

16 BOULNOIS, O., "La beauté d'avant l'art. D'Umberto Eco à saint Thomas d'Aquin, et retour", en CAPELLE, P., HÉBERT, G., y POPELARD, M.-D. (comp.), *Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch,* Cerf, Paris, 2004.

ratione –siempre en el marco de los trascendentales– entre el *bonum* y el *pulchrum*, ¿no parece extraño que Tomás introduzca una expresión de alcance puramente psicológico y *subjetivo* en un contexto netamente metafísico?

En segundo lugar, si se atiende al sentido del *quae visa placent*, se aprecia que cada uno de los términos que componen la frase tiene en el pensamiento de Tomás un significado preciso que, a su vez, está fuertemente vinculado tanto a un marco epocal cuanto a uno tradicional. La comprensión desde estos tres hitos fundamentales ¿habilita realmente una interpretación *subjetiva* de la belleza que la equipara al mero *gusto*?

En tercer lugar, algunos autores afirman que la *forma* parece ser el elemento preponderante en la determinación del *pulchrum*, junto a las clásicas estructuras inteligibles de lo bello. Sin embargo, esta *objetividad* en lo bello ¿no encuentra inconvenientes de identidad con el bien y por tanto su imposibilidad de distinción? Si se afirma que lo bello es un trascendental pero se sigue el camino de la forma, entonces se concluye en que bien y belleza no se distinguen, como tampoco lo hacen los demás trascendentales.

A partir de los puntos señalados, se hace necesaria la búsqueda de una renovada forma de leer el *quae visa placent* que sea capaz de solucionar los problemas aducidos. Es por ello que este trabajo propone una nueva mirada sobre el tema de lo bello en Santo Tomás de Aquino que tenga en cuenta la especulación desarrollada en el siglo XX, pero ante todo que pueda recuperar el contexto que hace posible la mirada medieval sobre la *belleza*, el *placer* y la *visión*.

En efecto, es manifiesto que el *quae visa placent* ha nacido en una época capaz de comprenderlo. El siglo XIII, con todas sus obras de arte, con sus problemas intelectuales, con sus herejías, con sus autores y sus escuelas ha hecho posible su aparición. Pero, además, lo ha hecho posible no sólo el contexto próximo sino el lejano que es quizás el que ha determinado más profundamente el nacimiento de esta expresión: es el pensamiento de Platón y la mediación de Agustín la que parece dar el marco de comprensión más amplio.

Con todo, sería un error creer que el Aquinate sólo repite estas dos fuentes. En efecto, un estudio atento de los orígenes de su pensamiento no basta para justificar lo que sostiene sobre el *pulchrum*, pues si bien se reconocen elementos tradicionales, no obstante éstos aparecen reconfigurados en una nueva estructura: la que dice lo bello dentro de la doctrina de los trascendentales en el contexto más amplio de la *imago Dei* y de la vocación

metafísica del hombre a *nombrar todas las cosas*. Esta teoría sobre los modos de todo ente es de una originalidad total, a lo que debe sumarse la exquisita significación de cada uno de los términos elegidos por el Angélico al forjar el *quae visa placent*.

De este modo, la hipótesis que guiará el presente escrito será la siguiente: si el *quae visa placent* es la expresión con la que Santo Tomás describe la belleza como un trascendental, entonces es posible descubrir en ella dos caras de una idéntica realidad, aquella que reconoce en tal expresión una asunción del pensamiento tradicional, y aquella otra que descubre en dicha expresión toda la originalidad y distinción del pensamiento tomasino.

En cuanto a la primera parte de la hipótesis, este trabajo hará un cuidadoso recorrido sobre la doctrina de los trascendentales, exponiendo los lugares en los que Tomás desarrolla el tema así como las fuentes en las que ha meditado. A partir de esos resultados textuales se analizarán las posiciones de Umberto Eco, Jan Aertsen y Olivier Boulnois con el fin de fundamentar suficientemente la trascendentalidad de lo bello.

En lo que concierne a la segunda parte de la hipótesis se procederá a un análisis de la expresión que cifra al *pulchrum*, supuesto el contexto platónico-neoplatónico y agustiniano, en el marco próximo del siglo XIII. Esto permitirá advertir la fuerte dimensión tradicional que tiene la frase tomasina. Sin embargo, en el contexto de la doctrina de los trascendentales y en el de toda la estructura especulativa del Aquinate, aparecerá lo verdaderamente original que propone el *quae visa placent*.

Finalmente conviene indicar que este trabajo puede abrir algunas prospectivas en relación a la filosofía de la belleza medieval, especialmente tomista. En primer lugar, puede colaborar, una vez precisado el alcance y sentido del *quae visa placent*, a dar un punto de partida atendible para desarrollar una metafísica y una psicología de la belleza que estudie unitariamente al *pulchrum* en su vinculación con los otros trascendentales. En segundo lugar, también puede establecer una nueva manera de leer textos bien conocidos de Tomás al hacer énfasis en una hermenéutica apoyada sobre la *imago Dei*.

CAPÍTULO I
LA PROPUESTA TOMASINA DEL *QUAE VISA PLACENT*: ¿REPETICIÓN O INNOVACIÓN?

Quien se aproxima al tema de la belleza en Tomás de Aquino halla en principio dos cuestiones que pueden desconcertar. La primera de ellas es la notable escasez de textos en los que la belleza aparece tratada; la segunda tiene que ver con una aparente carencia de originalidad dentro los pasajes encontrados.

A diferencia de los otros trascendentales, el *pulchrum* no tiene en el *corpus* tomasino un tratamiento específico y extenso como sí ocurre con el *bonum* o con el *verum*, presentando sólo escasas indicaciones que, en general, aparecen consignadas en las respuestas a las objeciones.

Por otra parte, las afirmaciones sobre lo bello parecen mostrar una escasa o nula originalidad entre los pensadores medievales ya que repite aquellas estructuras inteligibles presentes en Agustín con las que contaba un hombre del siglo XIII. En este sentido Tomás considera al *Pulchrum* como uno de los nombres de Dios[1] –tema ya desarrollado por Dionisio Areopagita–; presenta la belleza en vinculación con el concepto de *forma* como su fundamento[2], tal como el mismo Hiponense lo había referido[3]: en relación con la *forma,* el Aquinate retomará las principales estructuras inteligibles de lo bello que la tradición y Agustín supieron desarrollar: *integritas* o *perfectio, proportio* o *consonantia* y *claritas*[4]*;* también el tema de los sentidos estéticos será abordado como Platón lo hiciera oportunamente, restringiendo la

---

1 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, cap. 4, lect. 5.

2 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Libri Ethicorum,* lib. 10, lect. 3, n. 5. Ver también, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, cap. 4, lect. 5.

3 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Vera Religione*, 11, 21, ed. bilingüe, V. Capánaga (trad.), BAC, Madrid, 1975: "el Creador de los cuerpos es el principio de toda armonía y forma increada y la más bella de todas (*formosissima*)".

4 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 39, a. 8, c.

capacidad de percibir la belleza a la vista y al oído[5]; y por último, el Angélico se sumará a la firme tradición que relaciona la belleza al placer del ver[6].

De esta manera se podría concluir que Tomás no dio especial importancia a la cuestión de la belleza y que llevar adelante un estudio sobre ésta no arrojaría nada distinto de lo que ya había elaborado el siglo XIII.

Sin embargo, esta consideración ignora la raíz profundamente metafísica de las breves afirmaciones del Aquinate sobre lo bello y, por tanto, pierde de vista una completa experiencia de la belleza que allí se contiene.

Está fuera de discusión la parquedad de los textos[7]. Sin embargo, la brevedad cuantitativa no resta profundidad cualitativa, pues los escritos ofrecen en pocas líneas una interesantísima reflexión sobre lo bello que es a la vez tradicional y nueva.

Además hay que decir que Tomás, como teólogo, filósofo y poeta tenía un claro gusto por el arte y lo bello como era propio de un hombre realmente formado en el siglo de las catedrales, donde la belleza parecía inundar las ciudades. En este sentido se debe recordar que en Montecasino, donde llegó a formar parte de una *schola cantorum*, el Aquinate recibió la formación acostumbrada para los nobles medievales que implicaba tomar contacto con el *trivium* y el *quadrivium*, por lo que tuvo un profundo conocimiento de la retórica y la música. Además el fraile que legó a la Iglesia una de las *sequentias* más bellas que la liturgia ha reservado para su fiesta de *Corpus Christi*, el *Lauda Sion*, y que escribió hermosísimas poesías como el *Adoro te devote,* por ejemplo, no podría ni pudo haber quedado ajeno a una reflexión sobre la belleza[8]. En efecto, el Aquinate logró un tipo de belleza

---

[5] Cfr. PLATÓN, *Hipias Mayor*, 298a, traducción y notas de CALONGE RUIZ, J., LLEDÓ ÍÑIGO, E., GARCÍA GUAL, C., Gredos, Madrid, 2000: "decimos que es bello lo que nos produce satisfacción, no todos los placeres, sino los producidos por el oído y la vista". Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 27, a. 1, ad3.

[6] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad1.

[7] A modo de ejemplo cuantitativo cabe notar que si se compara el número de veces que en la *Opera Omnia* de Santo Tomás aparecen los términos *bonum, verum* y *pulchrum*, el primero ronda las 8.000 veces, el segundo supera las 3.000, y el tercero aparece tan sólo en 91 ocasiones.

[8] Muchos son los autores que notan esta diferencia cuantitativa en el tratamiento de lo bello respecto de lo bueno y lo verdadero, y dan a propósito de esto una serie de razones que parece oportuno notar aquí. De Wulf sostiene que los hambres de este siglo "como contemporáneos de un apogeo artístico, parecen ser demasiado cercanos a los hechos para entenderlos en todo

singular en su poesía, pues "poseyó por modo muy especial la filosofía que inspira la poesía como de hecho inspiró al Dante"[9]. Por ello no sería correcto decir que lo bello fue extraño a Tomás. Muy por el contrario, es claro que cuando el Aquinate habla de belleza no monta sólo un concepto abstracto sino que "se refiere a un mundo que le es familiar"[10]. Por esto es preciso afirmar que el Angélico tuvo de lo bello una verdadera, completa y unitaria experiencia: pensó la belleza e hizo belleza.

Ahora bien, ¿dónde aparece la originalidad de ese pensamiento sobre el pulchrum? Justamente al considerar la reflexión heredada en el contexto de la especulación sobre los *trascendentales*.

Respecto de la importancia que esta doctrina tiene en el pensamiento del Aquínate mucho se ha dicho y es posible encontrar dentro del tomismo tanto promotores cuanto detractores. En este punto parece atinado el pensamiento de Jan Aertsen, quien sostiene que en Santo Tomás "la doctrina de los trascendentales no es, como se ha sugerido, «una pequeña y muy insignificante parte» de su metafísica, sino que es de fundamental importancia para su pensamiento"[11]. Esto se puede comprender si se atiende a los alcances que, en

---

su valor. He aquí por qué los pensadores del siglo XIII, que razonan sobre todas las cosas, no razonan lo bastante sobre el gesto humano que suscita las epopeyas, hace surgir las catedrales, llamear las cristalerías y vivir las estatuas de granito" (DE WULF, M., *Arte y Belleza*, p. 179). Por otro lado De Bruyne propone otro motivo: la época de Tomás está signada por la herejía cátara y albigense (Cfr. DE BRUYNE, E., *Estudios de Estética Medieval, III. El siglo XIII*, Fr. A. Suárez (trad.), Gredos, Madrid, 1959, p. 9). De origen profundamente gnóstico y maniqueo, estas herejías fueron combatidas por las órdenes de la época, sobre todo la dominicana. En esta importante labor apologética no es extraño que se haya puesto el acento sobre el *bien* y la *verdad*, temas centrales de discusión con el dualismo maniqueo, perdiendo así importancia inmediata el tema de la belleza. Esto último puede también encontrarse en ECO, U., *Il problema estético in San Tommaso*, p. 18: "frente a la herejía de los cátaros y de los albigenses y al renacer de una nueva forma de maniqueísmo que dividía el Cosmos en dos fuerzas opuestas del Bien y el Mal, era necesario reafirmar el íntimo valor y sobre todo la bondad de cada ser". Con todo las posiciones de estos autores, lejos de ser antagónicas, pueden articularse sin inconveniente.

9 CHESTERTON, G. K., *Santo Tomás de Aquino*, M. Mercader (trad.), Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1986, p. 137.

10 ECO, U., *Il problema estético in San Tommaso*, Edizioni di «Filosofia», Torino, 1956, p. 14.

11 AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy and the trascendentals. The case of Thomas Aquinas*, p. 23. Adhiero a este juicio de Aertsen que reconoce la importancia de la doctrina de los trascendentales en el pensamiento medieval.

relación a la belleza, aporta la doctrina de los trascendentales. En primer lugar, explica aquello que había atraído tanto a Platón como a Agustín, es decir la unidad del ente; pero también permite establecer una distinción entre los trascendentales que no compromete su unidad; algo completamente nuevo y original de Tomás.

El Aquinate piensa solidariamente desde el Absoluto que es Dios y desde las cosas mismas, sin confusión y separación. Para él, todo *es* porque todo participa del *Esse* Divino o es el *Esse Divino*; y si todo *es*, *es* por lo mismo *unum, aliquid, res, bonum, verum* y *pulchrum*. De este modo, aquella doctrina no sólo explica la unidad y diferencia de estos modos en que el ente es sino que además da una fortísima unidad interna al universo: todo participa análogamente del Ser Divino y encuentra en él su unidad última, sea la de las creaturas entre sí sea la de ellas en sí mismas.

La doctrina de los trascendentales aplicada a la belleza termina afirmando la *pancalía* que ya Agustín[12], siguiendo el pensar neoplatónico, había propuesto: todo lo que es, es bello. Pero ahora, de la mano de esta doctrina, aquella *pancalía* encuentra una más clara y precisa justificación que extiende en el mismo rango el ser y lo bello a todas las creaturas. Y esto conlleva un segundo aspecto que la doctrina de los trascendentales aporta en relación a la belleza.

Muchas descripciones del *pulchrum* se presentaron a lo largo del siglo XIII y en general se mostraron siempre respetuosas de las *estructuras inteligibles de lo bello*. Así estos hombres incluyeron en sus descripciones a la *concordia,* la *convenientia,* la *armonía,* y la *claritas* o bien a la forma misma[13]. Tales descripciones evocan remotamente el pensar platónico-plotiniano, aunque con matices como es el caso Alberto Magno, que introduce el concepto de *forma* aristotélica en la común estructura neoplatónica. Pero todas estas descripciones no atienden, salvo en particulares situaciones, al hecho fundamental del hombre y de su papel en el reconocimiento de lo bello. Si el hombre es *imago Dei* y como tal tiene una misión dada desde su creación, la de dominar la tierra, es decir la de *presidirla* y *elevarla* al nivel

---

[12] Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Vera Religione*, 40, 76: la Providencia ordena todo justamente "para la hermosura del universo".

[13] Cfr. ALBERTO MAGNO, *De Pulchro et Bono*, en MANDONNET, P., *S. Thomae Aquinatis Opuscula Omnia*, Lethielleux, Paris, 1927, t. V, p. 427: *"splendor formae sustantialis vel accidentalis supra partes materiae proportionatas"*.

del *lógos*[14], entonces su papel dentro del universo no es el de ser uno más sino el de pronunciarlo lógicamente; dicho de otra manera: el hombre es lo supremo de la creación sensible ya que con su actividad en el *lógos* revela lo que sin él permanecería mudo.

Es en este contexto que puede empezar a comprenderse la originalidad y sentido de la descripción que Tomás ha propuesto para hablar de lo bello. Decir del *pulchrum* que es *quae visa placent* parecería autorizar una interpretación subjetiva que destaca el aspecto deleitable implicado en la percepción de lo bello. Una lectura de este tipo concluirá invariablemente que la expresión tomasina, rica en su significación *psicológica*, no debe tener ninguna pretensión de alcanzar un nivel mayor que el de la antropología filosófica, ya que sería un absurdo –por ejemplo– decir que todo ente es bello pues hay cosas manifiestamente feas.

Sin embargo, si se intenta pensar ahora al hombre no desde la interioridad psicológica sino desde la *misión* para la que ha sido creado, más aún si se piensa que esa misión es metafísica, es decir que toca al hombre en su ser más profundo marcándole su deber ser y proceder adecuados, entonces en este nuevo escenario el *quae visa placent* encuentra un significado distinto. Ahora el hombre es considerado como un *locus philosophicus* cuya misión como imagen de Dios es la de concebir al ente y obrar con los entes según el *lógos*. Y esta vocación es del hombre, es decir, de la naturaleza humana y no sólo de tal o cual persona. Dicho de otra manera, el *quae visa placent* entendido de este modo se refiere no tanto al *agrado* particular cuanto a la respuesta a esa vocación metafísica dada por Dios al hombre, al hombre en sí, y constituye dentro del siglo XIII una expresión original que al decir lo bello involucra tanto a los entes cuanto a la actividad humana vista desde su vocación en y por el *lógos*. Se aprecia, entonces, una profunda y meditada experiencia de lo bello.

Lo mismo puede advertirse al considerar la expresión utilizada por Tomás para hablar del *bonum*: *quod omnia appetunt*[15]. Allí una vez más podría pensarse en una comprensión psicológica de la expresión, ya que sin duda –y es experiencia de todos–, lo bueno atrae. Sin embargo, esa misma experiencia psicológica está fundada en la realidad metafísica de la misión del hombre recibida en la creación; es decir que el alcance del *quod omnia*

---

[14] Cfr. *Genesis* 1, 28; 2, 19-20.

[15] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, liber I, cap. 37, n. 4; *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 1, c.

appetunt no es sólo para los individuos singulares, sino que se refiere a la naturaleza humana: es su vocación apetecer, y lo apetecido es bueno[16]; o mejor aún, la apetencia saca al bien de su mudez haciéndolo manifiesto en el *lógos* humano.

A partir de la consideración de la belleza como un trascendental y afincando en el concepto de *imago Dei*, puede verse entonces que la expresión tomasina revela una nueva riqueza y profunda originalidad.

Sin embargo, parecería que si bien Tomás se ha referido a la misión metafísica del hombre, su descripción del *pulchrum* descarta todo índice de belleza que involucre la perfección del ente. Sin embargo, un análisis cuidadoso del *quae visa placent*, comprendido siempre en el contexto delimitado, revelará tanto por el camino del *visum* cuanto por el del *placere* que es justamente el grado de belleza de los entes el que determina su *visibilidad* y su *capacidad placentera*, algo que remite a la *forma* como raíz de aquellas propiedades.

De esta manera aparece lo novedoso de la expresión tomasina: ella representa un nuevo marco de comprensión respecto de lo referido por la tradición, mostrándose así completamente tradicional y original a la vez.

---

[16] Esta consideración quiere situarse en un plano plano metafísico.

CAPÍTULO II
LA DOCTRINA DE LOS TRASCENDENTALES

Se ha indicado más arriba que uno de los temas centrales de la metafísica de Tomás es el de los trascendentales. Lo llamativo del caso, sin embargo, es que no se trata de una cuestión que el Aquinate desarolle en muchos lugares ni que haya designado con el nombre específico con el que hoy se la conoce. En efecto, "la palabra «trascendentales» no pertenece al léxico usual de Tomás de Aquino. […] y fue acuñada en fecha posterior (según se cree)"[1]. Respecto de su tratamiento, los comentaristas acuerdan que el lugar central donde se desarrolla es en las *Quaestiones Disputatae De Veritate* en la cuestión 1, artículo 1. Existen además otros dos textos complementarios desde el punto de vista conceptual: uno de factura anterior al texto indicado, contenido en *In I Sententiarum*, y otro presente también en el *De Veritate*. Y no hay otro lugar en la obra tomasina donde se trate específicamente esta cuestión aunque sus repercusiones atraviesen todos sus escritos.

En lo que sigue se comentará, en primer lugar, el texto del *De Veritate* 1, 1, haciendo referencia a los otros pasajes. Pero como el adecuado contexto de comprensión de la distinción entre el bien, la verdad y la belleza está dado por el tema de la *imago Dei*, se lo abordará en segundo lugar.

1. EL TEXTO DEL *DE VERITATE*[2]

Como se indicó más arriba, el escrito donde más claramente aparece tematizada la doctrina de los trascendentales es en el comienzo de la *quaestio disputata* dedicada al tema de la *veritas*, que se inicia directamente preguntando sobre el *quid sit* de la verdad.

---

[1] GILSON, E., *Elementos de Filosofía Cristiana*, A. García-Arias (trad.), Rialp, Madrid, 1981, p. 175.

[2] Dada la claridad y solidez del trabajo de J. Aertsen sobre el tema, se incluirán algunas de sus observaciones. Cfr. AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy and the trascendentals*, p. 72.

En efecto, en el marco de las discusiones con el maniqueísmo albigense que daba entidad tanto a la verdad como al error, no llama la atención que lo primero que busque este artículo sea delimitar la naturaleza de la verdad. Sin embargo, dado que se trataba de una de las discusiones llevadas a cabo *ad intra* de la universidad, aparecen muchos supuestos (como por ejemplo la inexistencia del no ser y del error) y se atiende más al esclarecimiento del concepto de verdad. En este contexto pueden entenderse las argumentaciones que preceden al *corpus*, que apuntan directamente sobre la relación que hay entre *verum* y *ens*: ¿hay entre ellos identidad o distinción? La pregunta es sumamente válida al momento de intentar una definición de la verdad ya que si se pretende esto habrá que llegar hasta un género que contenga lo definido para dar luego una diferencia específica. Sin embargo, todo se complica al momento de hallar ese género próximo para definir *veritas,* pues ésta parecería tener la misma extensión que todo lo que es; y de ser así, nunca se podría dar propiamente con un género ni sería posible aportar una diferencia específica que realmente distinga. De allí que las argumentaciones iniciales recorran el camino de la igualdad o desigualdad entre *ens* y *verum*, pues de resolverse esa cuestión se podrá entonces hablar de una *definición* propiamente dicha o solamente de una *descripción*.

A partir de aquí las argumentaciones iniciales dejan en claro dos posiciones sobre las que el Aquinate sentará doctrina: una que identifica plenamente al *ens* y al *verum*, y otra que los distingue sólo según la razón. Pero a los efectos de calibrar adecuadamente estas propuestas es que conviene avanzar en la lectura del *corpus*.

Lo primero que el Aquinate nota es que si se está buscando una definición de la verdad deberá operarse una *reductio* hasta algo primero que funde la posibilidad de dicha definición ya que así ocurre con todo conocimiento:

> "Respondo diciendo que tanto en las cosas demostrables como en el investigar qué es una y otra cosa, es necesario que se haga una reducción a algunos principios conocidos por sí mismos al intelecto, de otra manera en ambos casos se procedería al infinito y así perecería toda ciencia y conocimiento de las cosas"[3].

Toda adquisición de conocimientos que se precie de ser cierta corre por dos caminos posibles: o el de la definición –que busca decir lo que la cosa es–, o el de la demostración por sus causas –es decir, el de la ciencia–.

---

[3] TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones De Ver*. 1, 1.

Ahora bien, en ambos casos siempre es imprescindible que todo conocimiento así adquirido dependa de principios *per se nota intellectui*.

Esto último, que no aparece explicado en el texto del *De Veritate*, ya había sido notado por Aristóteles al indicar que "todo conocimiento racional, ya sea enseñado, ya sea adquirido, se deriva siempre de nociones anteriores"[4]. El conocimiento científico tiene esta característica; pero si es así, ¿habrá que proceder al infinito en la serie de conocimientos que dependen unos de otros, donde los superiores ofician de principios respecto de los inferiores? Es claro que esto es imposible pues una serie infinita no tiene ni primero ni último, razón por la que tampoco podría haber ninguno en la serie. Por ello es que deberá partirse de principios primeros que no sean deducidos sino que sean *per se nota intellectui*.

Esto significa que si todo conocimiento depende en definitiva de algo primero y ese primero no puede ser deducido sino sólo captado directamente por el *intellectus,* entonces es claro que tampoco habrá ciencia sobre esos primeros principios ya que la misma supone siempre algo superior a lo que considera:

> "La conclusión de Aristóteles es que no puede haber ciencia de todo [...]. El conocimiento de un principio es de naturaleza distinta que el conocimiento de una conclusión, es un *hábito* diferente al del conocimiento basado en la demostración; es *intellectus*"[5].

Todo esto es retomado por Tomás en su comentario al *De Trinitate* de Boecio. Allí explica con más detalle lo que se acaba de indicar:

> "Debe decirse que en las ciencias especulativas, tanto en las demostraciones de las proposiciones cuanto en el encontrar las definiciones, siempre se procede desde algo conocido con anterioridad. En efecto, así como alguien a partir de proposiciones preconocidas llega al conocimiento de la conclusión, así también a partir de la concepción del género, de la diferencia y de las causas de la cosa alguien llega al conocimiento de la especie. Y en esto no es posible proceder al infinito, porque así toda ciencia perecería tanto respecto de las demostraciones cuanto de las definiciones, ya que lo infinito no es recorrible. De donde toda consideración de las ciencias especulativas se reduce a algunas cosas primeras las cuales el hombre sin duda no tiene necesidad de aprender o encontrar, ni

---

4 ARISTÓTELES, *Segundos Analíticos*, l. I, c. 1, 71ª, P. de Azcárate (trad.), Porrúa, México, 1993.

5 AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy and the trascendentals*, p. 77.

necesita proceder al infinito sino que naturalmente tiene conocimiento de aquellas. Y tales son los principios indemostrables de las demostraciones, como que *el todo es mayor que la parte* y otros similares a los que todas las demostraciones de las ciencias se reducen, y también las primeras concepciones del intelecto, como la de *ente*, de *uno* y las de este modo, a las que es necesario reducir todas las definiciones de las ciencias predichas"[6].

Tal como se refería en el *De Veritate* reaparecen ahora los dos caminos por los que procede el conocimiento: el de las demostraciones y el de la definición. También surge nuevamente la necesidad de ciertos *prima* indemostrables que se perciban inmediatamente y no dependan de algo anterior. Pero lo que este texto agrega es una clara explicación de por qué deben existir estos *prima*, ya que como siempre hay que remitirse a un principio superior al momento del conocimiento científico, al intentar recorrer esa serie como infinita aparecerá la imposibilidad de una tal actividad. De allí que esos *prima* sean necesarios e inexcusables a todo conocimiento especulativo.

Ahora bien, ¿cuáles son esos *prima per se nota intellectui*? Aparece aquí la segunda novedad que el texto del comentario al *De Trinitate* de Boecio aporta. El Aquinate ha indicado dos caminos por los que discurre el conocimiento científico de manera que cada uno presentará sus *prima* propios. En efecto, Santo Tomás distingue dos clases de concepciones primeras que van a dominar a todos los conocimientos restantes, a las que llama *complejas* o *incomplejas*:

"Preexisten en nosotros ciertas semillas de las ciencias, es decir las primeras concepciones del intelecto, las cuales al instante [*statim*] son conocidas por la luz del intelecto agente a través de las especies abstraídas de las cosas sensibles, ya sean *complejas*, como las *dignitates*, ya sean *incomplejas*, como la razón de *ente*, de *uno* y las de este modo, que el intelecto aprehende al instante [*statim*]"[7].

Considérese en primer lugar el camino de las llamadas demostraciones, aquellas que tienen su origen en principios *complejos*. En ellas se pueden encontrar aquellos *prima* resumidos por el Aquinate de la siguiente manera: "que no resulta lo mismo el ser que el no ser; y que el todo sea mayor que la

---

6 TOMÁS DE AQUINO, *In Boethii De Trinitate,* pars 3, q. 6, a. 4, c. 1.

7 TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 11, a. 1, c.

parte; y (otros) similares"[8]. Tomás dará cierta prioridad al llamado *principio de contradicción*, al que el Estagirita llamaba *anypózeton*[9], *el que nada presupone*, y que en el texto está comprendido bajo el nombre de *dignitas*. Se debe añadir que estos principios constituirán no sólo el punto de partida de toda ciencia sino que también la organizarán y estructurarán internamente.

El segundo modo en que procede el conocimiento humano, según indica el texto citado, es el de la definición, la que parte de ciertos principios *incomplejos* como son la razón de *ente, uno*, etcétera.

Ahora bien, si Tomás ha dicho que el conocimiento científico procede por los dos caminos señalados y parte de los *prima* ya referidos, no obstante no ha indicado aún la relación que tales principios guardan entre sí. En efecto, más arriba se hizo alusión a que el Aquinate daba cierta preeminencia entre los *prima complexa* al *principio de contradicción*, y se verá en seguida que lo mismo ocurre en el caso de los *prima incomplexa* donde Tomás otorgará esa preeminencia al concepto de *ens*. Esto lleva a preguntarse dos cosas: por una parte, cómo es posible la mentada *preeminencia* entre los *prima*, y por otra si existe también una preeminencia entre los *prima complexa* e *incomplexa*. La respuesta del Aquinate es la siguiente:

> "Y así, el ente es absoluta y simplemente anterior a los otros (principios). Cuya razón es porque el ente se incluye en el entendimiento de ellos, pero no al revés. En efecto, lo primero que cae en la concepción (*imaginatione*) del intelecto es el ente, sin el cual nada puede ser aprehendido por el intelecto; como lo primero que cae en el asentimiento (*credulitate*) del intelecto son los axiomas (*dignitates*), y principalmente éste, *las cosas contradictorias no pueden ser al mismo tiempo verdaderas*; de allí que *todas las otras cosas se incluyan en cierto modo en el ente unidas e indistintamente, como en un principio*"[10].

La preeminencia del principio de contradicción y del concepto de ente es confirmada en virtud de que ambos están incluidos en la comprensión de los otros: es posible percibir lo uno porque se percibe el ente y se puede captar que el todo es mayor que la parte porque allí está implicado el principio de contradicción. Pero lo que el texto agrega como novedoso es que en última

---

8 TOMÁS DE AQUINO, *In Libros Poster. Analyt.*, liber 1, lect. 5, n. 7.

9 Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 3, 1005b 14, V. García Yebra (trad.), Gredos, Madrid, 1990.

10 TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 3, c.

instancia los principios complejos dependen de ese *primum incomplexum* que es la noción de ente. Éste es *el* principio incomplejo evidente al intelecto que está en la base de todo conocimiento científico humano, que lo rige y estructura.

Y esta es la razón de que Tomás continúe el desarrollo del *De Veritate* 1, 1 poniendo como hito seguro al que ha llegado por la *reductio* a ese *primum incomplexum* que funda la posibilidad tanto de la definición cuanto de la ciencia: el concepto de *ens*. Y así dirá que, "aquello que el intelecto concibe primero como evidentísimo [*notissimum*], y en lo que resuelve todas las concepciones es el *ente*, como dice Avicena en el principio de su Metafísica"[11].

En busca del *quid sit* de la verdad el Aquinate se ha remontado hasta el principio más alto que rige el conocimiento humano ya que "es necesario que todas las otras concepciones del intelecto se entiendan a partir de un agregar al ente"[12]. Sin embargo el Angélico advierte que un *agregar* tal no debe pensarse en el modo, por ejemplo, en el que la diferencia específica agrega al género o en el que el accidente agrega a la sustancia. Si se pretendiera hacer esto con el *ens*, todo agregado debería ser realmente distinto del ente, lo que es imposible. Esta dificultad ya había sido percibida por el Estagirita cuando indicaba que "no es posible que sean un género de los entes ni el Uno ni el Ente"[13], ya que si lo fueran, entonces debería haber una diferencia específica capaz de restringirlo a una especie. Tal diferencia debería ser realmente distinta del género mas como toda diferencia *es*, ya que el no-ser no puede ser diferencia, entonces el ente y lo uno no pueden ser géneros.

El Aquinate asume la imposibilidad de que el ente sea un género pero llevándolo más allá: "en orden a entender la interpretación de Tomás es importante recordar que su perspectiva en el *De Veritate* 1, 1 es diferente de la de Aristóteles"[14]. En efecto, el Estagirita al notar la imposibilidad de que ente y uno sean géneros permanece sólo en el momento negativo de la afirmación total; y es aquí donde Tomás avanza sobre Aristóteles viendo al ente como algo que trasciende los géneros mismos: "así, ni el bien ni el mal son

---

[11] TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 1, a. 1, c.

[12] TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 1, a. 1, c.

[13] ARISTÓTELES, *Metafísica*, III, 998b 20.

[14] AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy and the trascendentals*, p. 86.

géneros, sino que están entre los que *trascienden* porque lo bueno y el ente son convertibles"[15].

Hay aquí una positividad en relación al ente y su lugar propio, que no había sido apreciada por Aristóteles: el ente no sólo no es un género sino que además y principalmente tiene como característica el trascender a todo género.

Ahora bien, si esto es cierto, queda por responder aún la pregunta que inquiere acerca del modo en que puede hacerse un *agregado* al ente. A fin de desarrollar con más claridad esto conviene referirse brevemente a otro artículo del *De Veritate* donde el Aquinate, con motivo de investigar si lo bueno *agrega* algo o no al ente, explica los modos en que puede darse una *agregación* en general. Allí dirá entonces que *agregar* es posible de tres modos:

> "En un modo, en el que agrega alguna cosa que esté fuera de la esencia de aquella a la que se dice que se agrega; como *blanco* agrega sobre *cuerpo*, porque la esencia de la blancura está fuera de la esencia de cuerpo […]. En otro modo se dice que algo agrega sobre otra cosa al modo de un contraer o de un determinar; como *hombre* agrega sobre *animal* […]. En un tercer modo, se dice que algo agrega sobre otro tan sólo según la razón; es decir cuando algo es de la razón de uno que no es de la razón del otro, lo que sin embargo no es nada en la naturaleza de las cosas sino tan sólo en la razón, […]. *Ciego* en efecto agrega algo sobre *hombre*, es decir la *ceguera*, la cual no es algún ente en la naturaleza, sino que es tan sólo un ente de razón del que comprende las privaciones; y por esto *hombre* es contraído, pues evidentemente no todo hombre es ciego; pero cuando decimos *topo ciego*, no se hace por este agregado alguna contracción"[16].

Hay tres modos de *agregar*: en primer lugar, el que agrega algo que es ajeno a la esencia de la cosa a la que se agrega, lo que no puede hacerse nunca sobre el ente en general, sino sólo sobre el ente particular[17]; en segúndo lugar, el que agrega algo que está contenido potencialmente en aquello a lo que se agrega, de manera que lo agregado determina, como ocurre con la diferencia específica respecto del género o con los accidentes propios respecto de la sustancia; este segundo modo sí posee la capacidad de agregar al

---

[15] TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d. 34, q. 1, a. 2 ad 1.

[16] TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 21, a. 1, c.

[17] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 21, a. 1, c.

ente universal. El tercer modo de agregar es aquel donde lo agregado es de razón, es decir que no es nada en la realidad y al que el Aquinate le otorga la capacidad de agregar a todo ente. Lo llamativo de este tercer tipo de *agregación* es la sutil distinción que Tomás desliza sobre el final: debe distinguirse entre una *agregación* de razón que *determina*, es decir que siendo de razón opera a la manera del segundo modo de *agregación*, como el caso de concebir al *hombre ciego*, y la *agregación* que *no determina* sino que sólo tiene la intención de explicitar lo implícito; y este último caso es el que Tomás propone con el *topo ciego*.

Este ejemplo puede llamar la atención si se desconoce lo que los medievales pensaban acerca del topo, al que consideraban ciego por naturaleza. Si esto es así, hablar de *topo* implica hablar de ese agregado de razón que es la *ceguera*; ella está implicada entonces en el concepto de *topo* de manera que no lo determina ni contrae aunque a la vez sea un agregado de razón ya que con este término se dice positivamente algo que en realidad es sólo una privación. Lo que Tomás quiere mostrar con este ejemplo es que es posible agregar al ente algo de razón, que sólo busque explicitar lo implícito sin operar una determinación, como sí ocurre en el caso de *hombre ciego*.

Con todo, una vez que se han indicado rápidamente los modos de *agregación* posibles, de los cuales sólo el segundo y el tercero pueden agregar propiamente al ente universal, se debe retornar al *De Veritate* 1, 1 para recuperar el contexto en el que la cuestión del *agregar* encontraba su sentido originario, es decir la pregunta por el *quid sit* de la verdad. Al intentar dar una respuesta el Aquinate se remontó hasta el concepto de ente para luego indicar que no era posible agregarle algo al modo de la diferencia específica ya que no era un género, sino que toda *agregación* (cuyos modos se acaban de considerar) buscaba sólo explicitar la noción de ente: "algunas cosas dicen agregar sobre el ente en cuanto expresan un modo de este ente que con el nombre de *ente* no es expresado"[18]. De esta manera, "una posterior determinación del ente sólo es posible como una expresión o una explicitación de lo que está contenido en el ente en un modo implícito e impreciso"[19].

Ahora bien, este *explicitar lo implícito*, puesto que se refiere al ente universal, puede seguir sólo los dos últimos modos de agregación mencionados, es decir el que agrega por determinación algo que está contenido potencialmente en aquello a lo que se agrega, con lo que se termina designando algún

---

[18] TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 1, a. 1, c.

[19] AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy and the trascendentals*, p. 87.

especial modo del ente; y el que agrega una determinación de razón al modo del ejemplo de *topo ciego*, la que es coextensiva con todo lo que es. Por ello es que el texto indica que la explicitación puede ser doble:

> "En un sentido, cuando el modo expresado sea algún modo especial del ente; en efecto, hay diversos grados de entidad según los cuales se toman los diversos modos de ser y juntamente con estos modos se toman los diversos géneros de cosas […]. De otra manera, que el modo expresado sea un modo general que sigue a todo ente"[20].

El primer modo en que el ente se hace explícito es claramente el de las *categorías* en las que se incluye todo ente. Pero el segundo las trasciende adentrándose propiamente en la doctrina de los trascendentales.

Tomás propone en este punto que es posible reconocer ciertos *modos generales del ente* coextensivos con él, al modo de la *ceguera* respecto del *topo*, pero que a su vez van más allá de las categorías (que es justamente donde el ejemplo del *topo ciego* pierde su eficacia); tal como se indicó oportunamente, lo propio de estos modos generales es que *trascienden* a las categorías y esto es "típico de la noción medieval de trascendentalidad […], lo trascendental en sentido escolástico está opuesto a lo categorial"[21]. Si bien el término *trascendental* no aparece en el texto del *De Veritate* 1, 1, no obstante es posible reconocer claramente en él su sentido y alcance: estos modos generales del ente van más allá de las categorías, las trascienden, sin que esto signifique que constituyan una *realidad separada* por encima de las categorías; muy por el contrario esta *trascendencia* quiere significar que las *atraviesan*, que son comunes a todas ellas sin distinción, pues se extienden tanto como el ente mismo.

Estos modos generales de todo ente *agregan* al ente en el tercer modo que presenta el texto del *De Veritate* 21, 1: se trata de un *agregar* de razón, que busca explicitar lo implícito sin por ello *determinar* al ente. Pero si esto es así, todos estos modos distinguibles según la razón no se diferencian en los mismos supuestos: "ente, lo bueno, lo uno y lo verdadero, […] según los supuestos se convierten entre sí, son lo mismo en el supuesto y nunca se

---

[20] TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 1, a. 1, c.

[21] AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy and the trascendentals,* p. 92.

separan"[22]. Este es el motivo de que se encuentren en Tomás expresiones como *bonum et ens convertuntur* o *verum et ens convertuntur*[23].

La distinción, entonces, entre los trascendentales avanzará por el lado de la razón, con las características mencionadas más arriba. Ahora bien, el Aquinate dice que si se asume tal punto de vista, es posible considerar estos modos generales de todo ente de dos maneras: "en un sentido según que es consiguiente a cada ente en sí mismo; en otro sentido según que es consiguiente a un ente en orden a otro"[24].

Comienza en este punto del texto la deducción de los trascendentales en la que Tomás presenta cinco de esos modos generales consecuentes a todo ente. Y para desarrollar esta deducción plantea un doble camino: considerar al ente *en sí mismo* o *en relación a otros entes*. El primer camino pondrá de manifiesto la *unidad* y *reidad* que corresponde a todo lo que es:

> "Si consideramos el primer sentido, esto es doble, porque se expresa en el ente algo afirmativa o negativamente. No se halla algo dicho afirmativamente en modo absoluto que pueda ser tomado en todo ente salvo su esencia, según la cual se dice que es; y así se impone este nombre *res*, que en esto difiere del (nombre) de ente, según (dice) Avicena en el principio de su *Metafísica*, en que *ente* se toma del acto de ser, pero el nombre de *res* expresa la *quidditas* o esencia de la cosa. Por el contrario, la negación absoluta que sigue a todo ente es la indivisión; y este nombre *uno* la expresa: en efecto, lo uno no es otra cosa que lo indiviso"[25].

El primer grupo de trascendentales, aquel que considera al ente en sí mismo, lo estudia a su vez de dos modos: positivamente, y entonces dice del ente que tiene una determinada esencia expresada por el término *res* cuya diferencia de razón con *ente* es que este último es derivado del *actus essendi* mientras que *res* se deriva de la esencia; o negativamente, y entonces se dice de todo ser que es *indiviso* y esto es expresado por el nombre *unum*: lo que no está dividido.

Si ahora se analizan los trascendentales pero considerando al *ens* en relación a los demás entes, nuevamente se podrán seguir dos caminos, el que ve

---

22 TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 3, c.

23 Las categorías se caracterizan por *excluírse*, pero los trascendentales se *incluyen*.

24 TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 1, a. 1, c.

25 TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 1, a. 1, c.

en esa relación la división de los entes entre sí y el que ve la conformidad de todos:

> "Si por el contrario se toma el modo del ente en el segundo sentido, es decir según el orden de uno a otro, esto puede ser de dos modos. En un modo según la división de uno respecto de otro; y esto expresa el nombre *aliquid*: en efecto, se dice *alguno* como un *otro que*; de donde así como el ente se dice *uno* en cuanto es indiviso en sí, así también se dice *aliquid* en cuanto está dividido de los demás. En otro modo según la conveniencia de un ente a otro; y esto sin duda no puede ser si no se toma algo que haya nacido para convenir con todo ente: esto es el alma, la cual es en cierto modo todas las cosas, como se dice en el IIIer libro del *De Anima*. En el alma está la potencia cognoscitiva y la potencia apetitiva. Luego, este nombre, *bonum*, expresa la conveniencia del ente al apetito, como (está) en el principio de la *Ética*. Se dice que lo bueno es lo que todas las cosas desean. Por el contrario, este nombre *verum* expresa la conveniencia del ente al intelecto. En efecto, todo conocimiento es completado por la asimilación del que conoce a la cosa conocida, de manera que dicha asimilación es causa del conocimiento"[26].

El segundo grupo de trascendentales ve en primer lugar al ente como distinto de los otros, como algo separado o dividido de ellos; aparece entonces el trascendental *aliquid*, es decir la *otreidad* que cada ente tiene respecto de los demás, puesto que siempre es algún otro [*aliud quid*] que los otros.

Pero si el ente es visto en relación a los otros entes en una vía positiva, es decir, de *convenientia* con todos ellos, entonces habrá que buscar algo que por naturaleza pueda conformarse a todo ente. Tomás no duda en remitirse aquí al Estagirita quien en su *De Anima* había afirmado que "el alma es en cierto modo todas las cosas"[27]. Esta conformidad entre el alma y todo ente es doble ya que el alma es cognitiva y apetitiva. "La conformidad del ente al apetito está expresada por el nombre *bien*, y su conformidad al intelecto por el nombre *verdad*"[28]. Con esto Tomás termina su deducción de los trascendentales en el *De Veritate*, y se dedica luego al tema de la verdad

---

[26] TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 1, a. 1, c.

[27] ARISTÓTELES, *Tratado del alma*, III, 8, 431 b 21, A. Ennis (trad.), Espasa – Calpe, Buenos Aires, 1944.

[28] AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy and the trascendentals*, p. 99.

específicamente[29]. A modo de rápida sistematización de lo dicho en esta última parte se puede ver el siguiente esquema:

- ente
  - Cada ente en sí mismo: (*in se*)
    - Afirmativamente: *res*
    - Negativamente: *unum*
  - Cada ente en relación a otro (*in ordine ad aliud*):
    - De acuerdo a la división: *aliquid*
    - De acuerdo a la conformidad entre los entes
      - al alma en cuanto intelectiva: *verum*
      - al alma en cuanto apetitiva: *bonum*

2. RECAPITULACIÓN DE LA DOCTRINA DE LOS TRASCENDENTALES

El estudio del *De Veritate* 1, 1 ha reportado dos cuestiones muy importantes: la primera consiste en una completa explicación de la doctrina de los trascendentales; la segunda advierte que en la lista de esos modos generales convenientes con todo ente no se menciona al *pulchrum*. En efecto, tanto en los dos textos del *De Veritate* considerados cuanto en el fragmento perteneciente al comentario del primer libro de las Sentencias, no se menciona ni tematiza la belleza como un trascendental del ente.

Sin embargo, sería bueno retener ahora aquello que se ha ganado en relación al concepto de *trascendentalidad* haciendo una pequeña síntesis de sus características.

En primer lugar hay que destacar que se designó con el término *trascendental* a esos modos universales del ente que no pueden encerrarse dentro de algún género o especie. Si bien el término que los designa no fue forjado por Tomás, no obstante es utilizado por él en diversas ocasiones[30] queriendo

---

[29] Como aquí sólo se quiere presentar la doctrina de los trascendentales, no se avanzará más en su explicación.

[30] Cfr. AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy and the trascendentals*, p. 91: "en el sentido técnico filosófico que el término *trascendens* adquiere en el siglo XIII, aparece catorce veces en la obra de Tomás".

significar siempre un *ir más allá* de las categorías, entendiendo esto no como un colocarse sobre ellas sino como un *atravesarlas* o *recorrerlas*.

En segundo lugar, se indicó oportunamente que los trascendentales *agregaban* sobre el ente, y que tal *additio* sólo podía realizarse según la razón pues en ella nada real era agregado sino que sólo se buscaba expresar lo que en la noción de *ente* no estaba explícito. Además ese *agregar* no operaría como la determinación que contrae el género dentro de cierta especie; lo original y característico de los trascendentales es justamente su *coextensividad* con el ente. De esta manera el trascendental, en cuanto distinción de razón, *explicita lo que está contenido implícitamente en el ente*. Y éste es el motivo de que no sea "en vano decir: el ente es uno, pues aunque el uno no añade nada al ente, nuestra razón añade algo a la noción de ente al concebirlo como indivisible"[31]. Esto permitió determinar, además, un principio de distinción entre los trascendentales que no comprometiera la unidad del ente, es decir, la identidad trascendental en la realidad.

En efecto, lo tercero que se debe retener en relación a la doctrina de los trascendentales es que éstos tienen también la singularidad de identificarse en los *supuestos*. Recuérdese aquí la indicación que hacía el Aquinate al insistir sobre la convertibilidad de los trascendentales, indicación que quedó cifrada en esas expresiones cuasi canónicas como las de *bonum et ens convertuntur* o *verum et ens convertuntur*.

Esta *convertibilidad* marca una diferencia importante con las categorías. A la imposibilidad de constituirse como géneros supremos se debe añadir la característica de la *inclusión*. Si es cierto que las categorías son esos géneros supremos de todo ente entonces no será menos verdadero que las mismas se excluirán siempre ya que no es posible que algo pertenezca a la vez y en el mismo sentido a uno y otro género. Sin embargo los trascendentales se caracterizan justamente por incluirse, ya que en los supuestos, en el ente, están todos.

Esta *convertibilidad* según los *supuestos* también permite comprender que los trascendentales no son sinónimos ya que su convertibilidad no es en cuanto a la *significación*, donde precisamente se distinguen, sino en cuanto a los supuestos.

Por último hay que destacar especialmente el importantísimo avance que esta doctrina en relación a los modos generales convenientes con todo ente

---

[31] GILSON, E., *El Tomismo*, F. Múgica (trad.), Eunsa, Pamplona, 1989, p. 171.

significa para la filosofía. Uno de los temas señeros tanto en el pensamiento de Platón cuanto en el de Agustín fue el de una profunda visión unitaria del ente. Sin embargo, ambos autores, preocupados por esa unidad, no han dado con algún principio que posibilite una precisa distinción entre los trascendentales, lo que traía como consecuencia la dificultad de formular una expresión adecuada para decirlos. Y es aquí donde el Aquinate hace su gran aporte: los trascendentales no se distinguen en cuanto a los supuestos sino sólo en cuanto a la razón. Esta afirmación capitaliza lo pensado por Platón y Agustín pero resuelve la aporía a la que estos autores llegaban: la unidad del ente es reafirmada, más aún, el *ente* es el principio primero de todo conocimiento tanto en el orden de la definición como en el de la ciencia; pero este ente implica en sí otras modalidades coextensivas con él que pueden distinguirse sólo según la razón, tales como lo uno, lo bueno, lo verdadero, etcétera.

A partir de este punto es que también se da un fundamento más profundo a todo intento de nombrar a los trascendentales. En efecto, si es posible pensarlos como distintos cuanto a la razón, es porque cada uno tiene una razón propia, es decir una especial relación con el ente que el término *ens* no expresa. En este sentido, el Aquinate ha buscado conformar expresiones nuevas o reutilizar las tradicionales para nombrar estos trascendentales siguiendo siempre el camino de la *relación con*.

Nótese antes de continuar que el decir esa relación no significa en ningún caso dar con una *definición* de cada trascendental pues al trascender los géneros y las especies, no sería posible encontrar una diferencia específica que realmente cumpla con la condición de ser distinta. De allí que para hablar de los trascendentales se suela apelar a una *descripción*.

Ahora bien, si decir un trascendental es describir ese especial tipo de relación descubierta por la razón y distinguida por ella que es común a todo ente, entonces habrá que preguntarse por el papel que el hombre tiene en ese decir al trascendental. Piénsese no sólo en *res, unum* o *aliquid*, donde la razón aparece distinguiéndolos por considerar al ente en sí o a éste en su relación de división respecto de los otros, sino también y especialmente en el caso del *verum* y del *bonum*, donde el papel del hombre no es sólo el de dar con la distinción de razón sino que además es puesto como *criterio mismo de posibilidad de comparación entre todo ente*.

Para justificar esto último Tomás citó en el texto del *De Veritate* al Estagirita quien había referido que *el alma es en cierto modo todas las cosas*, razón por la cual bien podía ser puesta como fundamento de una

comparación de todos los entes entre sí. Tomás nada indica acerca de esto en el texto estudiado y se limita sólo a colocar la cita. Sin embargo conviene atender al nuevo significado que se está dando a esta expresión para comprender la originalidad de su planteo.

3. EL HOMBRE COMO *IMAGO DEI* Y SU VOCACIÓN METAFÍSICA

Como se dijo, Tomás cita el texto del Estagirita donde se afirma que el alma es *en cierto modo todas las cosas,* para indicar que el hombre es el criterio de comparación entre todos los entes. La lectura del *De veritate* continuó en aquella oportunidad sin problemas pero ahora es preciso notar que en ese punto ocurre algo destacable: el Aquinate ha insertado este texto dentro de una demostración cuyo contexto es claramente metafísico y no antropológico como parece haber sido la intención de Aristóteles. Ante esto surge entonces la pregunta de si Tomás realmente está comprendiendo al Filósofo en su sentido originario o lo está entendiendo desde otra óptica donde el sentido de la cita aristotélica alcanza una nueva dimensión. Para poder responder a esta pregunta se debe revisar primero rápidamente el contexto en que está hablando Aristóteles en su tratado acerca del alma para abocarse luego a la lectura tomasina.

Lo primero que se percibe en la cita aristotélica del *Perí Psychés* es que está dicha en un claro contexto antropológico: se trata de un escrito acerca del alma donde Aristóteles la estudia en función de la vida. En este sentido ha llegado, siguiendo el camino de las potencias anímicas, a la inteligencia y allí se ha dedicado a perfilar sus actos propios. Es ahora cuando, con la intención de delimitar aún más las características de esta potencia, decide comparar la inteligencia con los sentidos y la imaginación. En este contexto, Aristóteles refiere que por su capacidad cognitiva, sea a nivel sensible sea a nivel intelectual, el alma es de algún modo todas las cosas:

> "Recapitulando lo que hemos dicho sobre el alma, repetiremos que ella es, en cierto modo, todas las cosas; porque los seres se dividen en sensibles e inteligibles, y el conocimiento se identifica de algún modo con lo cognoscible, como la sensación con lo sensible"[32].

Tomás recurrirá a este texto en diversas ocasiones a lo largo de sus obras, refiriéndolo indistintamente tanto en contextos antropológicos cuanto en

---

[32] ARISTÓTELES, *Tratado del alma*, III, 8, 431 b, 22, A. Ennis (trad.), Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1944.

contextos metafísicos. Tómese como punto de partida el sentido antropológico que el Aquinate le otorga:

> "Así como el intelecto es perceptivo de todas las cosas inteligibles, así también el sentido es perceptivo de todas las cosas sensibles, es decir, la vista de todo lo visible y el oído de todo lo audible: de donde se dice en el III^er^ libro del *De Anima* que el alma es en cierto modo todas las cosas según el sentido y según el intelecto"[33].

Como puede verse el Aquinate no hace más que repetir al texto aristotélico en el exacto sentido que tiene dentro del *De Anima*: la capacidad cognitiva del alma le permite ser *en cierto modo* todas las cosas[34], sea a nivel sensible sea a nivel intelectual. Esta misma interpretación puede ser encontrada también en otros textos.

Podría pensarse, no obstante, que Tomás restringe esta la lectura a la sola dimensión cognoscitiva, sea ésta sensible o intelectual. Sin embargo, el Aquinate afirma que a toda naturaleza cognoscitiva le corresponde una inclinación a lo conocido que sigue siempre al modo propio de ese conocimiento. Por ello es que si el alma es cognoscitiva en los niveles indicados, será por lo mismo apetitiva en esos mismos niveles:

> "Debe decirse que es necesario poner cierta potencia apetitiva en el alma. Para cuya evidencia se debe considerar que a cualquier forma la sigue alguna inclinación […]. La forma en aquellos entes que participan de la capacidad de conocer se encuentra en modo más alto que en las que carecen de conocimiento […]. Por esto, así como las formas existen en un modo más elevado entre los que tienen conocimiento por encima del modo de las formas naturales, así también es necesario que en ellas haya una inclinación por encima del modo de la inclinación natural, que se llama apetito natural"[35].

De esta manera la cita aristotélica no es entendida por el Aquinate sólo en un sentido cognitivo, sino en el de una cognición apetitiva que involucra tanto a la inteligencia cuanto a la voluntad:

---

[33] TOMÁS DE AQUINO, *In Libros de Caelo et Mundo*, lib. II, lect. 14, n. 7.

[34] Tomás destaca que ese hacerse todas las cosas es según su ser *intencional*. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Libros De anima II et III*, lib. III, lect. 13, n. 4.

[35] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q, 80, a. 1, c.

> "Pero la naturaleza espiritual, cuanto a su segundo ser, está indeterminada y es capaz de todas las cosas, como se dice en el IIIer libro del *De Anima*, que el alma es en cierto modo todas las cosas; y al unirse a algo se hace uno con ello, como de alguna manera el intelecto se hace lo inteligible al inteligir y la voluntad se hace lo apetecible al amar"[36].

Esta consideración es lo que permite dar una base a la distinción del bien y la verdad como trascendentales. Sin embargo por ahora hay que retener que el primer sentido que se encuentra del *anima quodammodo omnia* entendido bajo la óptica tomista es la capacidad del alma de conocer todo, tanto lo sensible cuanto lo inteligible, y hacerse lo que apetece al amar. Este primer sentido es claramente antropológico y se mantiene dentro de los límites de comprensión propuestos en el *De Anima*.

Si bien este primer sentido permanecerá siempre de fondo, no obstante no agota ni es el horizonte definitivo de comprensión que el Aquinate tiene de él. Ocurre que al seguir el *anima quodammodo omnia* a través de la obra tomasina se puede descubrir otro marco en el que el es concebido y en el que parece encontrar su lugar natural dentro de la óptica del Angélico. A propósito de esto conviene detenerse en un texto de la *Summa Theologiae* que muestra ese nuevo horizonte hermenéutico:

> "El sentido recibe la especie de todas las cosas sensibles y el intelecto de todas las cosas inteligibles, de tal modo que el alma del hombre es en cierto modo todas las cosas según el sentido y el intelecto, en lo que de alguna manera los seres cognoscentes se aproximan a la semejanza de Dios, en el que preexisten todas las cosas, como dice Dionisio"[37].

Tomás vuelve a confirmar la idea aristotélica; sin embargo, supuesto tal sentido, introduce el tema de la semejanza con Dios: justamente esta capacidad de ser *quodammodo omnia* semeja el alma a Dios en su omnipresencia.

Este último texto marca un cambio de contextualización de la frase: si los límites de ésta estaban dados en el Estagirita por la naturaleza humana, en Tomás esos límites se expanden ya que remiten el *anima quodammodo omnia* hacia su razón más profunda; el Aquinate no se cierra ahora en la exposición de la naturaleza humana en sí sino que la entiende en su funda-

---

[36] TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 24, a. 10, ad 2.

[37] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q, 80, a. 1, c.

mento: la *similitudo Dei*. Esta nueva lectura del texto aristotélico reclama atender, al menos en forma breve, a dicha cuestión.

Que el hombre no es un ser más entre los creados sino que ocupa la cima de la creación sensible, es una sentencia común que puede rastrearse en la mayoría de los pensadores medievales. Tal posición metafísica conlleva para el ser humano una misión muy particular como es la de elevar todo al nivel del *lógos*. En este sentido decía Agustín que, "no cesan ni callan tus alabanzas las criaturas todas del universo, ni los espíritus todos con su boca vuelta a Ti, ni los animales y las cosas corporales *por boca de los que las contemplan*"[38]. Es el hombre quien presta su *lógos* a las cosas elevándolas para que glorifiquen al Creador en un nivel que ellas por sí mismas jamás podrían alcanzar gracias a que es *imago Dei*.

En efecto, el libro del Génesis dice que *el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios*[39]. A propósito de ello, Tomás advierte que la *imago* a la que se refiere el primer libro sagrado "no es según el cuerpo, sino aquello en lo que el hombre aventaja a los otros seres animados"[40]. Dios es incorpóreo de manera que nunca podría verse una semejanza con Él en ese aspecto; sin embargo, la *imago* misma es la que da al hombre su especificidad, aquello que lo distingue y en lo que adelanta a todo otro ser de la creación sensible. Ella es el *intellectus*: "¿En qué consiste esta similitud? Yo digo que no se atiende según la similitud corporal, sino según la luz inteligible de la mente. En efecto, en Dios está la fuente de la luz inteligible y nosotros tenemos un signo de esta luz"[41]. Se aprecia que el texto utiliza la palabra *similitudo* sin precisar la diferencia con el término *imagen,* empleándolos como equivalentes en sentido amplio[42]. Una tal distinción en los significados podrá verse con más detalle cuando Tomás trate específicamente el tema dentro de la *Summa Theologiae*.

---

[38] AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, V, 1.

[39] Cfr. *Génesis* 1, 26.

[40] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 1, ad 2. El verbo *excello* da la idea no sólo de *aventajar*, como se ha indicado en la traducción, sino también de *distinguir*, de manera que se lo debe entender como un *poder distinguir que pone por encima de.*

[41] TOMÁS DE AQUINO, *Sermones*, XIII, 3.

[42] Que los términos *similitudo* e *imago* sean usados como equivalentes en sentido amplio se comprende por el hecho de que para justificar lo dicho el Aquinate ha citado al texto del Génesis 2, 26 y por el uso propedéutico que puede tener el término *similitudo* en relación a la *imago*. Podría agregarse también que se trata de un sermón no dirigido a estudiosos.

La cuestión 93 de la *prima pars* está dedicada a la *imago Dei* y comienza justamente por la distinción reclamada. Tomás pone como punto de partida indiscutible el argumento de autoridad al decir en el *sed contra* del primer artículo que: "está lo que se dice en Génesis 1: *hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra*"[43]. Que el primer libro de la Escritura hable de una creación del hombre *ad imaginem et similitudinem* motiva la reflexión sobre el alcance de ambos términos. Tomás cita en este punto al Hiponense, quien sostiene que la imagen involucra a la semejanza, pero la semejanza no implica a la imagen: "es claro que la *similitud* es de la razón de la *imagen* y que la *imagen* agrega algo sobre la razón de *similitud* es decir que sea expresión de algo, pues se dice *imagen* porque se hace para imitar a otro"[44].

El Aquinate llama la atención también sobre la preposición utilizada en el texto del Génesis pues se habla de una imagen y similitud *ad Deum*, donde el uso de la preposición *ad* agrega sentido al texto: ella significa un cierto *llegar a*, lo que supone una distancia respecto de aquello a lo que se accede, de manera que decir *imago* no es decir *igualdad*, sino expresión que dice aunque no plenamente a su modelo.

El Aquinate continúa perfilando el concepto de *imagen*: al hecho de ser *expresión de algo* debe agregarse que la semejanza no sea según el género tan sólo, como puede ocurrir con la *vida* respecto de Dios y todos los seres vivos, o según un accidente común, sino que "se requiere para la razón de imagen que haya una similitud según la especie, como la imagen del rey está en su hijo, o al menos según algún accidente propio de la especie"[45]. De esta manera para encontrar la similitud de la especie se deberá atender a la última diferencia específica, que entre los hombres es aquella por la que "saben e inteligen"[46]. He aquí entonces la imagen de Dios en el hombre: propiamente "la razón de imagen […] es la naturaleza intelectual"[47]. Ella es expresión de la luz intelectual divina, que constituyendo la diferencia específica entre los hombres destaca a la vez la distancia respecto del Creador: el hombre es imagen y no identidad.

---

43 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 1, s. c.

44 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 1, s. c.

45 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 2, c.

46 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 2, c.

47 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 3, c.

Decir que la *imago Dei* es *la naturaleza intelectual*, significa referir no sólo al conocimiento intelectual sino también al apetito que corresponde a ese conocimiento. De este modo la naturaleza intelectual es el intelecto y la voluntad humanas que imitan, con la distancia que ello implica, a Dios mismo en cuanto inteligencia volente. Y así el hombre:

> "Es máximamente a imagen de Dios según que la naturaleza intelectual puede imitar máximamente a Dios. En efecto, imita máximamente la naturaleza intelectual a Dios cuanto a esto, que Dios se entiende y ama a sí mismo. De donde […] el hombre tiene aptitud natural para entender y amar a Dios, y esta aptitud consiste en la misma naturaleza de la mente, que es común a todo hombre"[48].

Ahora bien, este modo de ser propio del hombre implica por lo mismo una actividad específica. Aquí Tomás retorna al texto del Génesis donde se advierte que la vocación del hombre como *imago Dei* es la de tener vida según la *mens*, la de ser la cima de la creación sensible, pero además se agrega que su puesto en la creación es el de dominarla al modo del *lógos*: "de donde se dice en *Génesis* 1, 26: *hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra*, es decir según que tiene intelecto, y está al frente de los peces del mar, de las aves del cielo y de las bestias de la tierra"[49].

Decir que el hombre tiene la misión de *estar al frente de* la creación sensible no significa sólo una simple reyecía sobre seres inferiores sino mejor aún la maravillosa misión de *dominar la tierra*[50] en la que es preciso seguir nombrando a las cosas[51], es decir elevándolas al nivel del *lógos*.

---

[48] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 4, c. Llama la atención que a lo largo de toda la cuestión 93 Tomás no mencione, como sí lo hace en otros lugares de sus obras, la tradicional tríada que Agustín forjara como imagen de Dios en el hombre: *memoria, inteligencia y voluntad*. Por el contrario el Aquinate se restringe aquí a mencionar sólo la inteligencia y la voluntad como lo que constituye la naturaleza de la *mens* y por consiguiente la *imago Dei* en el hombre.

[49] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, III, c. 81, n. 1.

[50] Cfr. *Génesis*, 1, 28: "Y díjoles Dios: «sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla: mandad en los peces de la tierra y en las aves del cielo y en todo animal que serpea sobre la tierra»".

[51] Cfr. *Génesis*, 2, 19: "Y Yahveh Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera".

Si ahora se aplica el concepto de *imago Dei* a la comprensión de la frase aristotélica en los textos tomasinos se descubre su originalidad pues es lo que permite aplicar el *anima quodammodo omnia* a un ámbito metafísico sin inconveniente:

> "Debe decirse que así como el bien tiene razón de apetecible, así lo verdadero se ordena al conocimiento. En efecto, uno y otro ente tanto es cognoscible cuanto tiene de ser. Y por esto se dice en el III^er^ libro del *De Anima* que el alma es de alguna manera todas las cosas según el sentido y el intelecto. Y por esto así como lo bueno se convierte con el ente, así también lo verdadero"[52].

Como puede verse, el texto supone lo desarrollado en el *De Veritate* 1, 1, ya que se va rápidamente de la cita aristotélica a la convertibilidad del ente con la verdad y el bien. Sin embargo, lo que se debe destacar aquí es el claro contexto metafísico en el que Tomás está hablando y en el que introduce el *anima quodammodo omnia* como criterio metafísico de distinción entre los trascendentales.

A partir de todo lo dicho, y apoyado en su ser específicamente *imago Dei*, el hombre se constituye entonces en un *locus philosophicus*, un lugar metafísico donde, por una parte, la verdad y el bien se revelan pero además, por otra parte, como un lugar donde es posible percibir la distinción entre los trascendentales. Esta es la *vocación metafísica del hombre* a la que está llamado en cuanto *imago*, es decir: el haber nacido para percibir lo verdadero y lo bueno de todas las cosas, lo que constituye además su perfección misma:

> "Entre las cosas creadas se encuentra otro modo de perfección según el cual la perfección que es propia de una cosa se halla en otra; y esta es la perfección del ser cognoscente en cuanto cognoscente, porque según esto algo es conocido por un ser cognoscente debido a que lo conocido está de algún modo en el cognoscente; y por esto en el III^er^ libro del *De Anima* se dice que el alma es de alguna manera todas las cosa, porque ha nacido para conocer todas las cosas"[53].

La perfección del hombre consiste en vivir según la *mens*, lo que involucra tanto al conocer como al amar. En definitiva, el ejercicio de esta activi-

---

[52] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae,* I, q. 16, a. 3, c.

[53] TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 2, a. 2, c.

dad encontrará en la *visión beatífica* su realización plena ya que será ese el fin último de toda naturaleza intelectual. Pero ese fin total no permanecerá ajeno a la actividad humana sino que justamente le signará el camino a recorrer. Y esto es lo que señala el texto: la vida humana en cuanto *imago Dei* consiste en conocer (y, se podría agregar, *amar*); pero esa actividad está inscripta en su misma naturaleza, le es inmanente y para eso *ha nacido*. De esta manera la vocación metafísica del hombre como *imago*, como *anima quodammodo omnia*, la actividad propia devenida de su naturaleza y su perfección misma han quedado precisadas por el Aquinate.

Cabe recordar, en este sentido, aquella conocida frase del Angélico donde se afirma que "lo primero que concibe el intelecto como evidentísimo, y en lo que resuelve todas las concepciones, es el ente"[54]. Esta exquisita indicación que aparece gran cantidad de veces en los textos tomasinos rememora aquel eterno mandato del Génesis que el primer pecado oscureciera: que el ente esté en *consonancia* con el intelecto es precisamente porque uno y otro están vocados a una unidad superior donde el segundo da su luz, aquella que recibiera de Dios en cuanto imagen, y el mudo ente encuentra allí su lenguaje de alabanza: "el ente es pensado necesariamente, porque el pensamiento es la claridad en la que el ente es capaz de mostrarse como tal"[55]. El hombre es quien tiene esa vocación al esclarecimiento del ente: es su misión revelarlo en todos sus modos, sea en cuanto uno, verdadero, bueno, sea –como se indicará más adelante– en cuanto bello.

Así, es posible concluir doblemente. En primer lugar, se aprecia que el contexto de la *imago Dei* en el que Tomás considera la cita de Aristóteles hace que ésta última alcance un nivel de comprensión de la realidad humana mucho más profundo que el propuesto por el mismo Estagirita pues la cita del *De Anima* es incorporada en un nuevo contexto que da especificidad a la filosofía medieval: el marco de la revelación sobrenatural en el que se asume y renueva el pensamiento griego está preñado de originalidad. De esta manera el *anima quodammodo omnia* retiene su sentido originario pero a la vez se renueva y crece en gran medida, ya que habilita su aplicación en ámbitos del saber metafísico y teológico. Y esto es lo que, por una parte, marca al hombre un especial camino de perfección, el de tener vida según el *lógos*; y por otra parte, a modo de corolario, lo establece como *locus philosophicus*,

---

[54] TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 1, a. 1, c.

[55] PÖLTNER, G., *Sobre el pensamiento de lo bello en Tomás de Aquino*, A. Ciria (trad.), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2002, p. 11.

como un principio de distinción metafísico capaz de ver la diferencia entre los trascendentales.

En segundo lugar, este nuevo marco de comprensión del texto del Estagirita permite entender en su justa dimensión las expresiones utilizadas por Tomás para describir a los trascendentales, sea en el caso del bien y la verdad sea también en el de la belleza.

En efecto, cuando se dice que la verdad es la *adaequatio rei et intellectus*[56] no sólo se está indicando la realidad antropológica de la capacidad intelectual para conocer al ente y llegar a una relación de adecuación con él, sino que además se está marcando una relación específica del ente con el intelecto donde el *lógos* humano es capaz de actualizar el potencial silencio que el ente presentaría ante cualquier otro ser no intelectual: si algo es, entonces es cognoscible, y si es cognoscible entonces permite al intelecto percibir su propia relación de adecuación o inadecuación con el ente; esta relación no es algo real en el ente y por ello en él *ens et verum convertuntur,* pero el hombre, en virtud de que es *imago Dei*, puede distinguir y ser el criterio mismo de distinción entre los trascendentales, determinando así, según la razón, aquello que la verdad agrega.

Lo mismo puede decirse respecto del bien. Si se lo ha descrito tradicionalmente como *quod omnia appetunt*[57], con esto quiere indicarse no sólo lo que perfecciona al hombre en cuanto tal, como ocurre con el bien moral sino que además se quiere nombrar a todo otro bien ya que la expresión pone de manifiesto una especial relación del ente con el hombre que el término *ens* no precisa: su carácter perfectivo en general, es decir en cuanto ente.

---

[56] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 1, a. 4, sc7; q. 1 a. 6, c.

[57] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, lib. I, cap. 37, n. 4; *Summa Theologiae*, I, q. 6, a. 2, ad 2.

CAPÍTULO III
LA TRASCENDENTALIDAD DE LA BELLEZA

El camino trazado en el apartado anterior tuvo como fuente principal al texto del *De Veritate* 1,1 donde, además de proponerse una teoría sobre los trascendentales se presentó un listado de ellos. Sin embargo, ese recorrido no mencionó ni una sola vez a la belleza.

En efecto, la enumeración del *De Veritate* omite directamente lo bello y las otras dos listas que Tomás ofrece[1], siendo aún más breves, tampoco lo nombran. Parecería entonces que el *pulchrum* no fue incluido por Tomás entre los trascendentales.

Sin embargo, existen determinados textos de la obra tomasina que se ocupan de la belleza y dan al *pulchrum* características que pertenecen constitutivamente a todo trascendental. Si esto es así, ¿puede contarse a lo bello entre los trascendentales? Esta cuestión ha sido debatida entre los especialistas desde finales del siglo XIX pasando por todo el XX hasta nuestros días; por ello, antes de avanzar una solución al tema conviene refrendarlos mínimamente.

1. ALGUNAS DISCUSIONES EN TORNO A LA TRASCENDENTALIDAD DE LO BELLO

Tal como se acaba de indicar, el carácter trascendental de lo bello ha sido y sigue siendo motivo de debate. En tal sentido, la segunda mitad del siglo pasado ha visto aparecer propuestas que, manteniéndose siempre dentro del marco de discusión de la trascendentalidad de la belleza, han sabido aportar soluciones u objeciones originales al tema. En este sentido conviene atender las posiciones de Umberto Eco, Jan Aertsen y Olivier Boulnois.

---

[1] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum,* d. 8, q. 1, a. 3, c. ; *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 21, a. 1, c.

a) Trascendentalidad de la belleza en el pensar de Umberto Eco

Cuando en 1956 el conocido autor de *El Nombre de la Rosa* presentaba su tesis doctoral sobre *El problema estético en Santo Tomás de Aquino* en la Universidad de Turín probablemente no tenía conciencia de la importancia que su escrito reportaría para los estudios posteriores sobre la belleza en Tomás de Aquino. Seguidor del espléndido trabajo de Edgar De Bruyne, Eco publicaría algunos años más adelante (1987) otro volumen, *Arte y Belleza en la estética medieval,* ya no dedicado específicamente al Aquinate.

La tesis de Eco quiere examinar "en Santo Tomás los problemas de la trascendentalidad de lo bello, de los criterios objetivos de esto y de la relación sujeto-objeto propio de la contemplación estética"[2]. A tal fin, sigue un camino historiográfico que le permita leer al Aquinate *en su época y en su cultura,* asumiendo la *premisa* del *hombre medieval* y no la del hombre moderno o la del contemporáneo. Bajo esta mirada, el autor se plantea inicialmente el problema de la trascendentalidad del *pulchrum*, cuya resolución significa "un abrirse o un cerrarse de prospectivas metafísicas, lo que por consiguiente involucra a todo el sistema"[3].

En esta empresa, y siguiendo el criterio historiográfico, se debe advertir que el ambiente intelectual del siglo XIII ha pensado lo bello en términos de *pancalía*. Tomás se impregna de esta perspectiva al tomar contacto con el Pseudo Dionisio, de manera que el estudio de la trascendentalidad de la belleza se debe iniciar en el *Comentario a los Nombres Divinos*.

En la lección 5 del capítulo IV de esta obra, se analiza –siguiendo a Dionisio– lo bello como un atributo divino y de las cosas, precisándose que Dios es la *Belleza supersustancial* y la causa de belleza en todo lo que existe. Sin embargo, destaca el autor, esta *pancalía* ingresa al pensamiento tomasino de la mano del bien y sin una clara distinción respecto de éste: "es igualado el bien a lo bello, porque la totalidad de las cosas desean a lo bello y a lo bueno como a la causa total"[4]. Con todo, el final de la lección quinta introduce una diferencia de gran importancia: "aunque lo bueno y lo bello se identifiquen en el *subiectum*, […] sin embargo difieren según la razón; pues

---

[2] ECO, U., *Il problema estético in San Tommaso*, p. 10.

[3] ECO, U., *Il problema estético in San Tommaso*, p. 18.

[4] TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, IV, 5.

lo bello agrega sobre lo bueno el orden a una potencia cognoscitiva que es de este modo"[5].

Eco nota que el texto destaca dos cosas muy importantes en orden a la determinación de la trascendentalidad de la belleza ya que "el identificarse en el sujeto y el distinguirse *ratione* son elementos propios de los atributos trascendentales"[6]. Con todo, esta afirmación final del Aquinate debe ser tomada con cierto cuidado ya que "en todo el capítulo IV Santo Tomás nos ha hablado de un *pulchrum* que en el fondo no era más que un modo manifestativo del bien"[7].

La solución al tema aparecerá mejor perfilada en la *Summa Theologiae*. En la cuestión 5 de la *prima pars* (artículo 4), se afirma que bien y ente se identifican en el *subiectum*. Pero al llegar a la primera objeción, que habla de la identidad entre el bien y la belleza, se aborda el tema de la distinción con profundidad:

> "Debe ser dicho que lo bello y lo bueno son sin duda lo mismo en el *subiectum*, porque se fundan sobre la misma cosa, es decir sobre la forma […]. Sin embargo, difieren en cuanto a la razón. Pues lo bueno mira propiamente al apetito […]. Por el contrario el *pulchrum* mira a la potencia cognoscitiva, pues se dicen bellas las cosas que vistas agradan"[8].

El texto tiene para Eco una importancia crucial: "la confusión entre lo Bueno y lo Bello nos parece disipada; cada uno de los dos valores tiene una *razón* propia; […] Lo Bello se refiere a la *vis cognoscitiva* en el sentido que eso place *en el acto de ser aprehendido*"[9]. Esto último, si bien proporciona un principio de distinción, plantea no obstante un problema, ya que si lo bello implica un *ver gozoso* propicia un "condicionamiento subjetivo de lo Bello"[10] que puede comprometer su trascendentalidad. De allí la importancia que tendrá una adecuada comprensión del *visa placent*.

Con todo, Eco afirma que la trascendentalidad de la belleza está suficientemente probada ya que el texto de la *Summa* entendido en el con-

---

5 TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, IV, 5.

6 ECO, U., *Il problema estético in San Tommaso*, p. 24.

7 ECO, U., *Il problema estético in San Tommaso*, p. 25.

8 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae,* q. 5, a. 4, ad1.

9 ECO, U., *Il problema estético in San Tommaso*, p. 27. La cursiva es del autor.

10 ECO, U., *Il problema estético in San Tommaso*, p. 27.

texto del *Comentario a los Nombres Divinos* clarifica "cómo lo Bello sea una *estable propiedad de cada ente*"[11]. Sin embargo, el autor añade que lo definitivo de los textos lo es *en cierta manera* pues nunca se encontrará una frase en Tomás que diga que *verum et bonum et pulchrum convertuntur*, y que en el mejor de los casos se podrá hallar la que indica que *lo bello agrega sobre lo bueno*, dándose a entender que "el *pulchrum* agrega al ente sólo a través de la mediación del *bonum*"[12].

Para asegurar aún más este punto, Eco analiza el contexto histórico del siglo XIII en el que las afirmaciones de Tomás fueron gestadas. Esto le permitirá proporcionar una prueba más de la trascendentalidad de lo bello al mostrar que el ambiente intelectual de la época así lo pensaba aunque sin haberlo formulado dentro de la precisa doctrina de los trascendentales.

De esta manera el autor analiza en primer lugar el pensar de Felipe el Canciller, luego el de Alejandro de Hales, más tarde el de Buenaventura y finalmente el de Alberto Magno, en quien destaca la conocida expresión *splendor formae* que reconoce "como principio objetivo de lo bello a la forma, entendida aristotélicamente como *acto*, principio de ser, valor existencial"[13].

Desta manera, sea por la vía de los textos de Tomás considerados cronológicamente dentro de una perspectiva genética, sea por el contexto histórico que demarca el pensar del siglo XIII, es posible afirmar que la belleza es un trascendental dentro del pensamiento tomista.

¿Qué significa esto? Sobre lo establecido, el autor propondrá su original respuesta, una que quiere salvar la objetividad de lo bello (apelando a la *forma*), sin olvidar la dimensión subjetiva del *quae visa placent*. En efecto, el autor parece hallarse ante una división de caminos: avanzar en orden a esa dimensión cognoscitiva-placentera cifrada en la fórmula *quae visa placent*, o en orden a la forma y sus propiedades.

El primero de los caminos advierte que la fórmula albertina corre el riesgo de "permanecer fijada en una medida extremadamente abstracta, tanto como para volver superflua la verificabilidad"[14]. Una consideración de lo bello tan objetivista podría dejar de lado la mirada del observador. Y esto es

---

[11] ECO, U., *Il problema estético in San Tommaso*, p. 27. Las cursivas son nuestras.

[12] ECO, U., *Il problema estético in San Tommaso*, p. 27.

[13] ECO, U. *Il problema estético in San Tommaso*, p. 32.

[14] ECO, U., *Il problema estético in San Tommaso*, p. 38.

lo que Eco ve como positivo en el *quae visa placent*: la capacidad de recuperar la belleza desde la visión humana. En este sentido el *quae visa placent* se le presenta como una realidad que está dentro de la tradición y que tiene la intención de "atemperar una concepción muy objetivista que no permitía comprender la real naturaleza de lo bello"[15].

Sin embargo, el *quae visa placent* presenta importantes inconvenientes. En primer lugar, Eco dirá que "aparece súbitamente como una definición por el efecto y no por la esencia"[16]. Además, seguir este camino podría traer otros inconvenientes tanto al considerar el *visum* cuanto al estudiar el *placet*. Eco se dedica con más detenimiento al *visum* ya que parecería ser ésta la actividad principal a partir de la que devendría el placer. Pero radicar lo bello en ese *visum* es problemático por el significado que el término tiene en Santo Tomás. En efecto, algunos comentadores han querido ver en él una especie de intuición intelectual de lo bello. Sin embargo, no constituye un tema que propiamente se encuentre en Tomás ni haya sido desarrollado por él, sino que el Aquinate sostiene una forma de conocer que descarta la posibilidad de dicha intuición. De este modo "siempre será imposible recurrir a una intuición intelectual del singular sin el discurso de los sentidos […]. Y mucho menos a un acto de la inteligencia que cuelga el inteligible en el sensible sin el esfuerzo abstractivo –acto que para el hombre de Santo Tomás no existe–"[17]. Esta es la postura final del autor, la que pondrá un impedimento definitivo para pensar lo bello desde el *visum*.

Por otra parte, y con el supuesto de haber descalificado al *visum,* el *placet* tampoco será un camino adecuado donde fundar lo bello, ya que lleva a una disyuntiva: habrá que decidir si el *placet* es "esencial a la predicabilidad de la belleza en relación con un objeto […], o si el objeto posea condiciones estables y absolutas de belleza que la *visio* releva y por la cual se complace"[18]. Es claro que debe seguirse el segundo camino pues en última instancia para que se de un *visum* placentero debe haber algo bello. De este modo el placer aparecerá sólo como un correlato de una perfección presente en el ente bello, por lo que lejos de ser un fundamento será sólo su *efecto*.

---

[15] ECO, U., *Il problema estético in San Tommaso*, p. 39.

[16] ECO, U., *Il problema estético in San Tommaso*, p. 41.

[17] ECO, U., *Il problema estético in San Tommaso*, p. 46.

[18] ECO, U., *Il problema estético in San Tommaso*, p. 42.

Todo lo dicho lleva a pensar que debe hallarse otro camino capaz de fundar tanto al *visum* cuanto al *placet* y de nombrar lo bello en términos humanos. Este camino será el de la forma.

En efecto, a partir del texto presente en la *Summa Theologiae* (I, q. 1, a. 5, 4, ad1) el autor llama la atención sobre el elemento distintivo de la belleza: su referencia a la causa formal. De esta manera, si hay un *placere* en el *videre* es porque preexiste una forma capaz de fundar ambos. Habrá que ver en qué sentido la está pensando Santo Tomás al relacionarla con el *pulchrum*.

Eco dedicará varias páginas a los distintos sentidos en que es posible pensar la *forma* dentro de la filosofía tomasina. Luego de un análisis atento de esta realidad se inclinará a pensarla en su relación con la esencia y la sustancia. Este último sentido será el que el autor retendrá en sus especulaciones posteriores: la *forma* es de alguna manera no sólo la *entelécheia*, sino también la sustancia, pensada al menos como realización de la forma, como ese organismo sustancial que es la cosa: "la destinación natural de la forma es la de realizarse reificándose, y una sustancia se actualiza sólo porque es actuada por una forma"[19].

Habiendo encontrado ya un fundamento objetivo de lo bello y una vez delimitado el sentido en el que la *forma* debe ser entendida, Eco procede al análisis de los distintos aspectos de lo bello: la *proportio*, la *integritas* y la *claritas*. Así, "la investigación sobre los tres criterios formales de lo bello, reconciliada continuamente con este concepto, reconocerá en la forma el natural soporte ontológico y psicológico de la condición constitutiva del valor estético"[20].

Eco dedicará muchas páginas a estos tres criterios formales, donde el análisis de la *proportio* tendrá un lugar importante. Con todo el autor concluirá este apartado indicando el papel que la forma y estos criterios formales de lo bello tienen en relación al *pulchrum*:

> "La belleza de una cosa se identifica con su perfección, con su plenitud de ser […]. En su aspecto puramente formal […] la cosa perfecta es la cosa íntegra y proporcionada: no necesita nada más; nos encontramos frente a una cosa completa, ontológicamente dispuesta a ser juzgada bella; hablar de *resplendentia* de la forma no significa más que usar una

---

[19] ECO, U., *Il problema estético in San Tommaso*, p. 57.

[20] ECO, U., *Il problema estético in San Tommaso*, p. 58.

similitud para designar ahora de una vez la proporción, la integridad, el todo que impregna a las partes.

"La cosa está ontológicamente dispuesta a ser juzgada bella, se ha dicho: pero para ser dicha tal es necesario que una visión humana la focalice, y que se realice una nueva proporción esencial, aquella del objeto al sujeto cognoscente; sólo ahora el sujeto puede aislar el objeto y contemplarlo en su estructura formal. En este punto el organismo perfecto, la forma, se *expresa*, se declara […]. Se significa ella misma al sujeto: o mejor el sujeto vuelve significante, *expresiva* […]. Aquello que era principio de definibilidad (la esencia), principio de consistencia esencial (la sustancia), principio de operación (la naturaleza), nos aparece ahora como «forma». La proporción se hace claridad de sí: es claridad de sí, pero actúa esta cognoscibilidad en la relación con el ojo contemplante [de allí que el autor pueda concluir que la *claritas* en Tomás], se constituye como principio expresivo de la forma, actuándose como tal en la relación de visualización del objeto"[21].

El autor resume su posición: sobre la presencia de la forma y de los tres elementos formales en todo lo que se llama bello es posible *recuperar la mirada humana* como aquella capaz de actualizar lo que dinámicamente está presente, en virtud de la *claritas*, en el ente bello. Recién ahora, entonces, es posible considerar el *visa placent* pues ya se ha establecido al *quae* que permite una visión placentera.

Aquí es donde el autor propone su singular solución al problema del *visum* que parte de dos premisas: la primera, que Tomás nunca habló de intuición intelectual aunque sí lo hizo de *aprehensión* del objeto, por lo que se debe tomar al *visum* en ese sentido; la segunda, que debe entenderse a lo bello no en abstracto sino como algo singular.

Estas dos premisas permiten advertir que el *visum* tomasino no podría ser nunca el que se da en la *simple aprehensión* ya que allí se llega sólo al universal. Si la percepción de lo bello debe darse en una operación del intelecto que alcance el singular, que lo *aprehenda*, entonces el *juicio* será el lugar natural de la *aprehensión* de lo bello:

"*Razonar* sobre el objeto y escrutarlo con la más minuciosa y profunda de las atenciones, y *sólo entonces* poderlo admirar como armónico en su

---

[21] ECO, U., *Il problema estético in San Tommaso*, pp. 80-81.

constitución formal […]. La visión estética, en lugar de ofrecerse antes del acto abstractivo, o en él, o inmediatamente después de él, se ubica en el culmen de la segunda operación del intelecto, vale decir en el juicio"[22].

Y más adelante indica que:

"La *visio* estética no es la *compositio* del juicio, sino la *aprehensio* de aquella armonía estructural que la *compositio* ha puesto a la luz […]. Este es un esfuerzo que intenta llegar a la adecuación propia de la verdad, es un trabajo intelectual: pero cuando el trabajo se aquieta en la definición, entonces la cosa se consigna a la visión estética"[23].

De este modo, la visión estética es el premio a un esfuerzo de esclarecimiento llevado adelante por la inteligencia frente al objeto esplendente. Sin duda que el principio de la belleza está en la forma, que se expresa en la integridad y la armonía; pero es en la capacidad de esplender [*claritas*] donde el ente bello se manifiesta a una conciencia que puede reconocerlo; y tal reconocimiento sólo es posible en términos de una *compositio*, actividad propia del juicio; sin ser el juicio, éste permite, una vez realizado el trabajo, ver al ente bello en su belleza singular, es decir *aprehenderlo* como bello en su concretidad.

De esta manera Eco concluye su trabajo reconciliando la forma con el *quae visa placent*, pero asumiendo como seguro punto de objetividad a la forma y sus criterios formales, logrando así una aprehensión de lo bello realmente objetiva.

b) Jan Aertsen: lo bello, una extensión de la verdad al bien

Si al comenzar el apartado anterior se hizo referencia a la importancia que la tesis doctoral de Umberto Eco tenía en relación a la discusión posterior sobre el tema de la belleza en Tomás de Aquino no es menos cierto que lo mismo puede decirse del trabajo de Jan Aertsen. Este destacado investigador se ha sumado a la discusión dentro de la segunda mitad del siglo XX con uno de sus trabajos: *La filosofía Medieval y los trascendentales. El caso de Tomás de Aquino*. Este interesante escrito aparece como uno de los estudios más importantes respecto de la no-trascendentalidad de la belleza en el pensar tomasino.

---

[22] ECO, U., *Il problema estético in San Tommaso*, p. 140.

[23] ECO, U., *Il problema estético in San Tommaso*, p. 142.

Consagrado al tema de los trascendentales, el texto de Aertsen realiza un finísimo análisis de esta doctrina en Tomás de Aquino donde se investigan tanto las fuentes cuanto los aportes originales del Aquinate. Pero al llegar al capítulo octavo el autor se detiene a considerar la belleza con la intención de ver si ella es o no un trascendental. El título de este capítulo es sugestivo pues alude al nombre usado por Etienne Gilson para designar, en su *Elementos de filosofía cristiana*[24], el apartado dedicado al *pulchrum*: *el trascendental olvidado*. Aertsen retoma esta idea pero cuestionándola al designar su capítulo: *La belleza: ¿un trascendental olvidado?*

El autor procederá casi sobre la misma línea argumentativa propuesta por Eco para probar la trascendentalidad del *pulchrum* pero para demostrar lo contrario. En tal sentido, Aertsen indica desde el inicio su objeción más significativa y general: "Si la belleza era un trascendental tan importante para Tomás, como ellos sugieren, ¿porqué la omitió en el más completo informe del *De Veritate* 1, 1?"[25]. Más aún, si se pretende que lo bello es un trascendental debe indicarse "qué modo especial del ente expresa la belleza que no esté ya expresado por otro trascendental"[26]. De no hallarse ese especial modo de agregación, se probará que el *pulchrum* no es un modo general conveniente a todo ente.

Sobre estas dos objeciones rectoras, el autor inicia su recorrido desestimando con Eco al *quae visa placent* como punto de partida en el estudio de lo bello. En efecto, "la definición de Tomás no introduce una condición subjetiva de la belleza tanto cuanto determina a la belleza por su efecto propio. «Lo que agrada cuando es visto» no dice lo que la belleza es en sí misma"[27]. Por el contrario, conviene partir del contexto histórico y sistemático en el que aparecen las afirmaciones tomasinas sobre lo bello.

En los *Nombres Divinos*, Dionisio subraya la profunda identidad que hay entre el *bonum* y el *pulchrum*: "este Bien es elogiado por los santos teólogos como lo Bello y la Belleza"[28]. A partir de esto Aertsen afirma que "con la tesis de la identidad el Areopagita es un típico representante del pensamiento

---

[24] Cfr. GILSON, E., *Elementos de Filosofía Cristiana*, p. 200.

[25] AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy and the trascendentals*, p. 336.

[26] AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy and the trascendentals*, p. 337.

[27] AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy and the trascendentals*, p. 338.

[28] TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 7.

griego, porque en la cultura helénica la belleza y el bien han nacido juntas en una noción simple, la de *kalokagathía*"[29].

Esta mirada unitaria será asumida en el comentario de Tomás. En efecto, si se atiende a la totalidad del escrito se advierte que lo bello siempre aparece en relación a lo bueno como si fuera su sucedáneo, casi como una especie suya. Sin embargo, nota Aertsen, el Aquinate desliza en este punto algo que trasciende al mismo texto del Areopagita al afirmar la existencia de "una diferencia conceptual entre la belleza y el bien. La belleza agrega sobre el bien una relación al poder cognitivo"[30]. Esto parecería dar al *pulchrum* las características propias de un trascendental. Sin embargo, Aertsen no acuerda con semejante afirmación. Sus motivos se apoyan en que, salvo en este pasaje, el comentario está pensando siempre en clave de identidad bien-belleza puesto que no aparece claramente una autonomía de lo bello como trascendental; muy por el contrario, lo que sobreabunda es la dependencia de lo bello respecto de lo bueno. Y esto a tal punto que lo bello "parece ser una propiedad del bien en cuanto bien"[31]. Aertsen concluirá que "Tomás en su comentario no llega a comprender que la belleza expresa un modo general del ente sobre la base de que lo debería haber incluido en la lista como un nuevo trascendental. […] la belleza agrega una relación a la potencia cognoscitiva […] pero lo que la belleza agrega es en adición al bien"[32].

Lo afirmado para la belleza en el *In De Divinis Nominibus* encontrará su confirmación en los textos cronológicamente posteriores. En efecto, al considerar la *Summa Theologiae*, donde lo bello es tratado siempre en relación al bien, aparecen dos textos en los que, de modo relevante, se lo menciona. El primero de ellos es el de la *prima pars*, cuestión 5, artículo 4, *ad 1*, en donde el *pulchrum* y el *bonum* son identificados en el *subiectum* para posteriormente ser distinguidos *secundum rationem*. Esto es posible gracias a que el bien está referido al apetito y a la causa final, mientras que la belleza aparece relacionada con la capacidad cognitiva y por lo mismo con la causa formal. El segundo texto relevante de la *Summa* es el de la *prima secundae*, cuestión 27, artículo 1, ad 3, donde se vuelve a distinguir lo bello de lo bueno. La razón que se da en esta ocasión es que lo bueno implica el reposo

---

[29] AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy and the trascendentals*, p. 341.

[30] AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy and the trascendentals*, p. 343.

[31] AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy and the trascendentals*, p. 344.

[32] AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy and the trascendentals*, p. 344.

del apetito en el bien poseído mientras que lo bello se refiere al reposo del apetito en lo contemplado.

Con todo, Aertsen desestima la trascendentalidad de lo bello refiriendo que los textos de la *Summa* no son definitivos pues nunca se dice que lo bello se identifique con el *ente* sino con el bien, y que si la belleza agrega algo, siempre lo hace sobre el bien y no sobre el *ente*. De manera que para el autor "en ambos textos el estado trascendental de la belleza permanece confuso. Las formulaciones parecen sugerir que la belleza es una «especificación» del bien; «el bien» es lo que simplemente place, «la belleza» es la aprehensión de lo que place"[33].

Una posterior referencia al ambiente intelectual del siglo XIII confirmará lo dicho. En efecto, lo que oportunamente Eco hiciera para convalidar la tesis de la trascendentalidad de la belleza, para Aertsen se constituye en un motivo de sospecha ya que a su juicio sólo dos autores tratan el tema específicamente y tan sólo uno de ellos menciona a la belleza como formando parte de una lista de trascendentales.

El primero de estos autores es Alejandro de Hales quien en su *Summa* afirma que es posible distinguir bien y belleza *secundum intentionem*, ya que "la belleza es una disposición del bien en la medida que place a la aprehensión, mientras que el bien se relaciona a la disposición en la medida que nos deleita su afección"[34]. Sin embargo, el problema permanece pues Alejandro considera a la belleza nuevamente en relación al bien y no la presenta como un universal modo de ser.

El segundo autor es San Buenaventura. El problema para Aertsen es que el texto citado por los estudiosos es de dudosa procedencia ya que *es atribuido* a Buenaventura. Con todo, más allá de esta sospecha, el escrito menciona específicamente a la belleza como un trascendental junto al bien, la verdad y la unidad. Es el único caso que el autor reconoce en el siglo trece de una consideración de la belleza como un trascendental, pero aclara que las palabras de Buenaventura no constituyen la respuesta medieval al tema sino sólo una afirmación que nace de su genio singular.

Este breve recorrido lleva al autor a concluir que "la belleza no está determinada en relación al primer trascendental, el ente, sino que es tratada, siguiendo el ejemplo de Alejandro de Hales, dentro del marco del bien. La

---

[33] AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy and the trascendentals*, p. 347.

[34] AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy and the trascendentals*, p. 348.

belleza no aparece en Tomás como una propiedad trascendental distinta después de la tríada «uno-verdad-bien»"[35], de donde "el intento de varios escolásticos por hallar un lugar distinto para la belleza como un trascendental debe ser estimado como algo fallido"[36].

Ahora bien, si la belleza no es un trascendental entonces ¿qué es? Aertsen propondrá en definitiva que su lugar es el de una vinculación entre el bien y la verdad. Para probarlo procede en dos momentos.

En primer lugar, recuerda que la *belleza es convertible con el bien*, identidad que tiene su origen en la forma sustancial. A fin de mostrar con más precisión esta identidad el autor traza un paralelo entre la razón propia de lo bueno y la de lo bello. En la *Summa Theologiae* (I, q. 5, a. 5, c.), Tomás da las razones propias de lo bueno: "la razón de lo bueno, en cuanto consiste en la perfección, consiste también en el *modo*, la *species* y el *orden*"[37]. Estas tres últimas propiedades son conectadas por el Aquinate –opina del autor– con las que corresponden como propias a belleza:

> "Que el apetito se complete en el bien, la paz y la belleza no significa que se complete en cosas diversas. En efecto, por esto mismo que algo apetece lo bueno apetece a la vez lo bello y la paz: lo bello sin duda, en cuanto está en sí mismo *modificado* y *especificado*, se incluye en la razón de bien; pero lo bueno agrega un orden de perfectividad a otra cosa. De donde cualquiera que apetece lo bueno, apetece por esto mismo lo bello"[38].

Como puede verse, el modo y la especie aparecen relacionados a la belleza aunque pertenezcan al orden del bien. A partir de aquí el autor relaciona entonces la *proportio* con el *modus*, y la *claritas* con la *species*[39].

En segundo lugar, Aertsen recuerda que la *belleza tiene que ver con la verdad*. Este otro aspecto se apoya en que "de acuerdo con Tomás la belleza

---

[35] AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy and the trascendentals*, p. 351.

[36] AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy and the trascendentals*, p. 353.

[37] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 5, c. El término *species,* junto a lo específico de cada ente, busca destacar (así parece hacerlo Tomás) la significación agustiniana del término como *specioso* o *formoso*.

[38] TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 22, a. 1, ad 12.

[39] El autor toma aquí sólo las dos propiedades de lo bello que se mencionan en el comentario al Dionisio ya que las considera más tradicionales y propiamente relacionadas con lo bello, mientras que la *perfectio* le parece vinculable tanto al bien como a la belleza.

agrega al bien una relación a la potencia cognitiva. Lo que es nuevo en el pensamiento medieval sobre la belleza, comparado con el griego, es este énfasis sobre la relación de la belleza al conocimiento"[40]. Esto ocurre por dos razones. La primera es una razón tradicional y de naturaleza trinitaria: en la lectura de Hilario, al Hijo se le apropia la belleza, siendo el *Lógos*. De allí que cuando se hable de *claritas* como propiedad de la belleza se lo haga en este contexto. La segunda es justamente el concepto de *claritas* porque en Tomás ella también está relacionada con la verdad y cognoscibilidad de las cosas.

Ahora bien, si la belleza se relaciona con la verdad, entonces hay allí un especial tipo de conocimiento que la distingue de la verdad. Para desarrollar este punto el autor apela al *Comentario a las Sentencias* donde Tomás habla de la existencia de dos modos de conocer: uno dirigido a la verdad y otro que, conocida la verdad, percibe su conveniencia, es decir su bondad. A partir de esto el autor dice que "porque Tomás describe la aprehensión de la belleza en los mismos términos que aplica al segundo tipo de conocimiento, esta extensión de la verdad al bien debe ser el lugar de la belleza"[41].

Por último, el autor cita al *De Pulchro et Bono*, de donde concluye que "a la aprehensión de la verdad en cuanto que tiene carácter de buena allí corresponde la belleza"[42].

Y concluye:

> "La extensión de la verdad al bien es la determinación que por tres razones parece describir inmejorablemente el lugar de la belleza en Tomás. Primero, esta determinación hace justicia al hecho de que la belleza no es un trascendental distinto ni *olvidado*; además hace este hecho comprensible ya que la belleza está implicada en el orden de la verdad y la bondad. Segundo, en esta determinación la belleza retiene su relación con el bien. La belleza tiene un momento apetitivo; es ese el que nos place. Tercero, esta determinación hace justicia al hecho de que en la Edad Media el lugar de la belleza cambia en la dirección de la verdad, la que en el orden de los trascendentales precede al bien"[43].

---

40 AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy and the trascendentals*, p. 356.

41 AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy and the trascendentals*, p. 358.

42 AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy and the trascendentals*, p. 359.

43 AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy and the trascendentals*, p. 359.

c) Olivier Boulnois y la imposibilidad de una estética medieval

Para finalizar este recorrido sobre las posiciones centrales en relación a la trascendentalidad de la belleza desde mediados del siglo XX hasta nuestros días, conviene incluir a Olivier Boulnois quien con su reflexión establece una lectura contemporánea en clave antitrascendentalista del problema de la belleza y la estética en Tomás de Aquino.

En su artículo *La belleza frente al arte. De Umberto Eco a Santo Tomás de Aquino y el retorno*, el autor se ubica en una posición crítica respecto de la existencia de una estética medieval. En concreto, se pregunta a lo largo de su trabajo si el camino propuesto por Eco y por los comentaristas de Tomás que bregan en favor de la trascendentalidad de la belleza tiene fundamento en la especulación tomasina o se trata sólo de un intento forzado por exigirle a la obra del Angélico una respuesta a los problemas modernos y contemporáneos, esfuerzo que termina por engendrar una *estética tomista* o una *estética medieval*. Ahora bien, ¿estas entidades modernas existen realmente?

El autor se opondrá a que se hable de una *estética medieval* como algo anacrónico en la medida que traspone un problema moderno a una época donde no existía. Además Boulnois indica el punto neurálgico de la discusión que han llevado adelante los estudiosos del tema: para poder fundar una *estética medieval* los comentaristas modernos necesitaban fijar la trascendentalidad de la belleza. Esto es lo que motiva un examen del *pulchrum* y su carácter trascendental.

El autor inicia afirmando que "la identificación de la belleza con un trascendental es claramente una decisión de los comentadores: dentro de todas las listas disponibles de los trascendentales jamás Tomás de Aquino menciona la belleza, ni ningún teólogo del siglo XIII, a excepción de uno"[44]. Los comentaristas afirman que de la doctrina de los trascendentales puede deducirse que la belleza sea un trascendental. Sin embargo, Boulnois indica que dicha doctrina es de una deducción sistemática y precisa donde se relaciona cada trascendental a una potencia. Y si la verdad se asocia a la inteligencia y el bien a la voluntad "no hay una tercera facultad humana"[45] a la que pueda ser asociada la belleza.

---

[44] BOULNOIS, O., "La beauté d'avant l'art. D'Umberto Eco à saint Thomas d'Aquin, et retour", p. 425.

[45] BOULNOIS, O., "La beauté d'avant l'art. D'Umberto Eco à saint Thomas d'Aquin, et retour", p. 426.

La inclusión del *pulchrum* entre los trascendentales surge de una mala interpretación que se ha hecho del texto de la *Summa Theologiae* (I, q. 5, a. 4, ad1); pero ¿es realmente lícito hacer esto? El autor sostiene que no y para demostrarlo invita a situar el texto de Tomás dentro de las discusiones de los años 1240 a 1260.

En este período varios autores hablan del tema de los trascendentales pero sólo la *Summa fratris Alexandri*, atribuida a Buenaventura, presenta a la belleza en su lista:

> "Como se asignen cuatro condiciones del ente en común, es decir lo uno, lo verdadero, lo bueno y lo bello, se pregunta de qué modo se distinguen y en virtud de qué se toman. Debe decirse que estas condiciones se fundan sobre el ente: agregan [*addunt*] en efecto, alguna razón. De donde lo uno, lo verdadero, lo bueno y lo bello presuponen el entendimiento [*intellectum*] del ente, en el que comunican, y estos a su vez se presuponen entre sí; pues lo bello presupone a lo bueno, lo bueno a lo verdadero, lo verdadero a lo uno, y lo uno al ente, el cual es patente, porque el ente dice lo absoluto"[46].

Esta explicación del Hermano Alejandro, que repite la de Dionisio donde todo lo que es, como es causado por Dios Belleza es bello, no es suficiente porque "a pesar de su elegancia, esta explicación no es ni explícita ni satisface"[47].

Si el contexto histórico en el que se encuentra el texto de la *Summa Theologiae* no justifica que se hable de una trascendentalidad de lo bello tampoco lo hará la lectura contextualizada del mismo en la totalidad de la obra. Esto lleva al autor a proponer una conclusión parcial que justificará luego: "podemos concluir que, para Tomás, la belleza resulta de una mirada cruzada sobre la causa final y la causa formal, una relación del intelecto al bien deseable. Este es un aspecto del trascendental bien, en tanto que place al conocimiento. La belleza no es entonces un trascendental distinto de los otros"[48], y está introducido en la *Summa Theologiae* sólo como el aspecto

---

[46] BOULNOIS, O., "La beauté d'avant l'art. D'Umberto Eco à saint Thomas d'Aquin, et retour", p. 428.

[47] BOULNOIS, O., "La beauté d'avant l'art. D'Umberto Eco à saint Thomas d'Aquin, et retour", p. 429.

[48] BOULNOIS, O., "La beauté d'avant l'art. D'Umberto Eco à saint Thomas d'Aquin, et retour", p. 429.

loable del bien o como una modalidad suya, que se distingue con distinción de razón en la medida que el bien es aprehendido como placentero.

Pero que la belleza no sea un trascendental no significa que carezca de lugar propio, el cual debe buscarse como una "propiedad particular del bien, en tanto que él puede ser considerado bajo las miradas cruzadas del apetito y del intelecto"[49].

En efecto, dentro de la *Summa Theologiae* la belleza está tratada en relación a su aprehensión ya que se dice que lo bello es lo que visto agrada. De este modo "la belleza agrega al bien una relación al conocimiento: el bien es esto que simplemente place al apetito, la belleza, aquello donde la percepción misma place"[50].

Boulnois agrega además que la aparición de este texto de la *Summa Theologiae* constituye un auténtico *hápax* en la obra tomasina donde parece referirse la belleza más a la verdad que al bien. El autor explica esta extraña relación por el contexto de la objeción ya que si la misma busca igualar al bien y la belleza, al intentar distinguirlas es preciso callar lo que tienen en común, es decir su *desiderabilidad*, y hacer hincapié sobre la diferencia. Así pues, parece que esta afirmación sólo puede ser entendida en ese texto.

Finalmente el autor recapitula su afirmación primera sobre la preocupación que los comentadores de Tomás ponen para encontrar un trascendental llamado belleza. La respuesta a ello es que si no hay una propiedad del ente que se llame *belleza* y que sea realmente distinta del *bien* y de la *verdad* entonces no hay una percepción de ésta en toda percepción, y por tanto no hay una percepción sensible de lo bello de todo objeto, y por lo mismo no habrá tampoco una *estética medieval*.

2. LA TRASCENDENTALIDAD DE LA BELLEZA

a) Una cuestión problemática

El trayecto recorrido por la segunda mitad del siglo XX y parte del XXI de la mano de Eco, Aertsen y Boulnois ha mostrado el estado en el que se

---

[49] BOULNOIS, O., "La beauté d'avant l'art. D'Umberto Eco à saint Thomas d'Aquin, et retour", p. 430.

[50] BOULNOIS, O., "La beauté d'avant l'art. D'Umberto Eco à saint Thomas d'Aquin, et retour", p. 430.

halla la discusión del carácter trascendental del *pulchrum*. En este sentido conviene llamar la atención sobre dos puntos importantes al momento proponer una solución al tema que se debate.

En primer lugar hay que destacar que los textos citados por los autores sea para afirmar la trascendentalidad de la belleza sea para negarla son los mismos. La discusión se cierra siempre sobre una cuestión del *De Veritate*, el capítulo cuarto del *In De Divinis Nominibus* y especialmente sobre dos textos de la *Summa Theologiae*, uno contenido en la *prima pars* y el otro en la *prima secundae*. No son éstos los únicos textos donde Tomás hace alguna referencia a la belleza; sin embargo sí son los fundamentales, aquellos donde se dice algo realmente original, inclusive cuando se está dentro de un *commentarium*. Las demás referencias suelen remitir o bien a la especulación dionisíaca del *De Divinis Nominibus* o bien al concepto de belleza propuesto por Agustín cuando describe la belleza corporal como aquella *congruentia partium cum quadam coloris suavitate*[51].

En segundo lugar, hay que notar también que supuesta la identidad material de los textos tomasinos los autores llevan adelante su estudio bajo ópticas diversas. Es la distinta formalidad en la consideración de los escritos del Aquinate lo que marca la diferencia a favor o en contra de la trascendentalidad de lo bello. Donde Eco cree ver resuelto el tema, Aertsen percibe justamente lo contrario.

Estas dos indicaciones iniciales muestran que la cuestión sigue siendo hoy día problemática. Sin embargo, esto no significa que los escritos del Aquinate sean equívocos o inciten al equívoco sino sólo que no han desarrollado el tema todo lo que se hubiese querido. Tomás no tenía por qué hacerlo. De allí que sea lícito a los contemporáneos, supuesta la asunción de los principios tomistas, llevar adelante esta reflexión con el fin de extender los alcances del pensar tomasino, algo que se reconoce precisamente en los autores tratados, sobre todo en la propuesta de Eco sobre la primacía de la forma en la belleza, o en la indicación de Aertsen que dice lo bello como una extensión de la verdad al bien.

b) Los textos fundamentales

Si bien –como se dijo en su momento– Tomás no escribió tratado alguno sobre lo bello, no obstante es posible constatar en sus textos que el tema de

---

[51] AGUSTÍN DE HIPONA, *Epistola* III, 4.

la belleza está presente desde el comienzo y que dicho tema viene asociado *regularmente* a la doctrina neoplatónica presentada por Dionisio Areopagita en su *De Divinis Nominibus*.

Para comprender esta doble afirmación es preciso recordar que antes de iniciar su actividad como bachiller el Aquinate recibió de manos de Alberto, entre los años 1248 y 1252, las lecciones sobre la obra del Areopagita. A partir de aquí la doctrina dionisíaca aparecerá siempre en la obra de Tomás, en especial al momento de referirse a la belleza y al bien. Piénsese en este sentido en el *Comentario a las Sentencias* cuya redacción está datada entre 1252 y 1256: "A la razón de la belleza concurren dos cosas según el Dionisio, es decir la consonancia y la claridad. Dice en efecto que Dios es causa de toda belleza en cuanto es causa de la consonancia y de la claridad"[52]. Lo mismo se puede apreciar en el *De Veritate*, escrito entre 1256 y 1259, donde sin hacer mención explícita del Areopagita, aparece nuevamente su especulación sobre el bien y lo bello. En efecto, en un texto ya citado aquí, se puede leer lo siguiente:

> "Que el apetito se complete en el bien, la paz y la belleza no significa que se complete en cosas diversas. En efecto, por esto mismo que algo apetece lo bueno apetece a la vez lo bello y la paz: lo bello sin duda, en cuanto está en sí mismo modificado y especificado, se incluye en la razón de bien; pero lo bueno agrega un orden de perfectividad a otra cosa. De donde cualquiera que apetece lo bueno, apetece por esto mismo lo bello"[53].

Si bien este texto es menos explícito que el anterior, afirma con profundidad la tesis dionisíaca cuyo origen se remite hasta Platón: lo bueno implica a lo bello; entre estos trascendentales hay una profunda unidad nacida en el hecho de que ambos responden de alguna manera al *modus* y a la *species*, es decir que ambos presuponen la *conmensuración* de los principios del ente y a la forma misma[54].

Ahora bien, será en el comentario tomístico al *De Divinis Nominibus* donde el *pulchrum* hallará un primer tratamiento importante.

---

[52] TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 31, q. 2, a. 1, c.

[53] TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 22, a. 1, ad 12.

[54] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 5, c.

a. El 'In Librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus'

Sería ocioso insistir en la enorme importancia que el *De Divinis Nominibus* tuvo para el pensamiento medieval, y la gran cantidad de comentarios que filósofos y teólogos hicieron sobre esta obra. Recuérdense, al menos, los realizados por Ricardo y Hugo de San Víctor, Roberto Grosseteste y el ya citado de Alberto Magno. En esta larga tradición Tomás se insertará con su propio comentario[55].

El capítulo IV del texto dionisíaco se ocupa del nombre divino de *Bien*, y bajo esta guía se abordan los nombres de Luz, Belleza, Amor, Éxtasis y Celo. Respetuoso de esta estructura, Tomás se ocupará en primer lugar del bien en sí mismo para luego dedicarse a los nombres que implican la razón de apetecible, es decir la razón de bondad; y en este sentido es que estudiará en primer lugar al nombre de Luz y en segundo lugar al nombre de Belleza, dedicándole cuatro *Lectiones* que van de la 5 a la 8, siendo justamente la quinta quien presenta un especial significado para esta investigación.

La *lectio* se inicia justificando por qué es posible predicar de Dios el nombre de *bello* y *belleza*; como esta razón no puede ser principalmente humana sino divina, Dionisio apela a las Sagradas Escrituras donde advierte que este nombre es aplicado a Dios bajo dos formas: la de *pulchrum* y la de *pulchritudo*. Efectivamente, "Dios es alabado por los santos teólogos en la Sagrada Escritura como bello: Cantar de los Cantares: «¡He aquí que eres bello, amado mío!»; y como belleza: Salmo 95: «en su presencia, confesión y belleza»"[56].

Esta diferencia de nombres no pretende significar cosas distintas en Dios sino tan sólo establecer una distinción entre lo bello y la belleza aplicable a las creaturas puesto que Dios, como Causa Primera, "debido a su simplicidad y perfección únicas comprehende todas las cosas, es decir todas en uno, de donde aunque entre las creaturas difieran lo bello y la belleza, Dios comprehende sin embargo a una y otra en sí como algo uno e idéntico"[57].

---

[55] Es importante considerar este contexto al momento de entender algunas afirmaciones del Aquinate las que, sin comentar nada del texto dionisíaco, son deslizadas tímidamente con la aparente intención de no discordar con el contexto de comprensión ya determinado al promediar el siglo XIII, pero que muestran la propia especulación al respecto.

[56] TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 334.

[57] TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 336.

La diferencia entre lo bello y la belleza en las creaturas es vinculada por Tomás a la distinción que existe entre *lo participado* y *el que participa*: "se dice bello [*pulchrum*] a esto que participa la belleza; por el contrario la belleza [*pulchritudo*] es la participación de la primera Causa que hace bellas todas las cosas"[58].

Si bien el Aquinate no volverá a mencionar esta distinción en sus obras posteriores, en este momento la profundiza al reflexionar sobre el sentido en que es posible pensarla en Dios considerado en relación con las creaturas. Si en este sentido cuando se habla de la belleza creatural [*pulchritudo*] debe entenderse en ello *lo participado*, en el momento de aplicar este nombre a Dios deberá entenderse entonces que Él es el que "da la belleza a todos los entes creados según la propiedad de cada uno"[59]. Convendría notar aquí, en primer lugar, que la belleza es dada a *todos los entes creados*, es decir que todo lo que es, todo ente, es bello. En segundo lugar, hay que advertir también que la belleza correspondiente a todo ente es la adecuada a la *propiedad de cada uno* ya que no es idéntica la belleza de los cuerpos y la del espíritu, o la de tal o cual cuerpo.

Pero decir que Dios sea la causa de la belleza [*pulchritudo*] no manifiesta aún su *ratio* propia: "en qué consista la razón de belleza [se ve al comprender que] Dios transmite la belleza en cuanto es causa de la consonancia y de la claridad en todas las cosas"[60]. Tomás recupera en este punto dos de las estructuras inteligibles tradicionales de la belleza. La *consonantia*, tratada profundamente por San Agustín y por Platón, se encuentra en las cosas bellas y en las potencias cognitivas permitiendo la percepción misma de la *pulchritudo* al propiciar una *sintonía* de los entes con los sentidos y la inteligencia del hombre. La *claritas*, referida a la belleza, es asociada al tema del color, siendo su ejemplo habitual el hombre que tiene color esplendente.

Hay que destacar que esta última estructura tiene su origen en el neoplatonismo, en concreto en el pensamiento de Plotino. Este filósofo, sintetizando elementos platónicos y aristotélicos había afirmado que la belleza tenía su raíz en la forma y que el obstáculo a su realización plena se encontraba en la materia. Pero cuando ésta se encontraba bien dispuesta en relación a la forma, alcanzaba un grado de *información* tal que le permitía *esplender* en tal ente a modo de luz: "la belleza del color es simple debido a

---

[58] TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 337.

[59] TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 339.

[60] TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 339.

la conformación y a su predominio sobre la tenebrosidad de la materia por la presencia de la luz, que es incorpórea y es razón y forma"[61]. En el caso particular de Tomás la *claritas* tendrá dos sentidos bien delimitados. En primer lugar, ella "se refiere a la luz física"[62], aquella que permite que lo bello sea visto. Pero en segundo lugar y de modo más esencial "se llama luz entre los seres espirituales a aquello que se relaciona a la manifestación intelectiva como la luz corporal se relaciona a la manifestación sensitiva"[63]. Se trata de la fuerza manifestativa de los entes a un intelecto, que brota sin duda del grado de esplendor es decir de *información* de la forma.

Ahora bien, si como se ha dicho *claritas* y *consonantia* constituyen la *ratio pulchritudinis*, es decir la razón propia que explica la presencia de la belleza en las cosas en virtud de la participación de la Belleza Divina, entonces es preciso desplegar las implicaciones que ambas estructuras presentan. Respecto de la segunda Tomás no agrega mucho más a lo ya expresado, destacando sólo que esta claridad es plena en Dios y que en las criaturas se encuentra una participación *pulcrificante* de aquella Luz primera. Pero en cuanto a la *consonantia* el Aquinate habla de su presencia en las criaturas de dos maneras. "La primera sin duda, según el orden de las criaturas a Dios"[64], por lo que todas están llamadas a la unidad con Dios. Esto le permite indicar que por eso se utiliza en griego la palabra *kalós* para designar a la belleza pues en ella está presente la raíz del verbo *kalé-o* que significa *llamar* o *congregar*. El segundo modo de *consonantia* que hay en las creaturas, es "según la ordenación de ellas entre sí"[65]. En efecto, hay entre los entes una relación jerárquica que no presenta estratos vacíos sino que por el contrario se muestra con una profunda continuidad donde lo inferior de los estratos superiores toca a lo superior de los estratos inferiores, tal como proponen los platónicos; de manera que "las cosas superiores están en las inferiores por participación, y las cosas inferiores están en las superiores por cierta excelencia"[66].

Una vez que se ha dicho en qué sentido Dios puede ser pensado como belleza [*pulchritudo*], es posible avanzar sobre la significación que deba

---

[61] PLOTINO, *Ennéadas*, J. Igal (trad.), Gredos, Madrid, 1982, I, 6, 3, 20-23.

[62] FORMENT, E., "La trascendentalidad de la belleza", p. 169.

[63] TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d. 13, a. 2, c.

[64] TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 340.

[65] TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 340.

[66] TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 340.

darse a la expresión *Dios es bello* [*pulchrum*]. En este sentido el Areopagita propondrá un doble camino: considerar la belleza divina como un *excessum*, o reconocerla como *causa* de toda belleza creada. Respecto del primer sentido Dionisio aplica la triple vía del conocimiento divino al decir que Dios no es bello al modo en que los hombres pueden entender la belleza, sino que, negando ese modo es preciso descubrir que Él excede infinitamente cualquier comprehensión creatural; por ello indica que Dios es bello "*secundum excessum*"[67], o mejor aún que la belleza divina "es *pulcherrimus* y *superpulcher*"[68].

Tomás advierte que este grado superlativo de belleza es posible porque en Dios no se encuentran los defectos propios de la belleza creatural, sea la *variabilidad* –pues es siempre bello según lo mismo y en el mismo sentido, sin tener en esto aumento o disminución–, sea la *particularidad* –ya que no presenta los sesgos de tal o cual belleza singular–, sino la plenitud de lo Bello mismo[69].

En un segundo sentido, Dios es *superpulchrum* "en cuanto en sí mismo tiene excelentemente y antes de todas las cosas la fuente de toda la belleza"[70]. Si bien el Aquinate ya se ha referido a la causalidad *de la consonantia y de la claritas*, no obstante, ahora quiere centrarse en el *pulchrum* y no en la *pulchritudo*, es decir no en la belleza en cuanto lo participado por semejanza, sino en lo bello como *lo que participa* la belleza por serlo en grado eminente: "(Dios) tiene belleza propia y la quiere multiplicar como se puede, es decir por la comunicación de su similitud"[71].

Ahora bien, esta comunicación de la similitud divina implicará nuevamente a la *claritas* y a la *consonantia*. En efecto, Dionisio había anticipado que "a partir de este Bello el *esse* se origina para todo lo que existe, conforme a la razón propia de cada cosa bella"[72]. Aquí el *esse* aparece identificado con el *pulchrum*; y así también lo entenderá Tomás: "dice en primer lugar

---

67 TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 341.

68 TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 343.

69 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 345-346. Llama la atención el paralelo de este pasaje con aquél de Platón donde, por boca de Diotima, se describe el encuentro del alma con la Belleza en si; cfr. PLATÓN, *Symposium*, 210e-211b.

70 TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 347.

71 TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 351.

72 DIONISIO AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus*, c. IV, § 7, 704a.

que a partir de este Bello proviene el ser a todos los existentes"[73]. De esta manera si Dios está comunicando el *esse* a todo lo que es, por ello mismo es que está comunicando su belleza. Sin embargo la belleza tendrá un particular modo de comunicarse a las criaturas: el de la *claritas* y el de la *consonantia*.

Llama la atención en este punto del texto el giro, brusco en apariencia, hacia estas dos estructuras inteligibles del *pulchrum*. Si lo Bello causa el *actus essendi*, todo parecería indicar que el camino a seguir debería ser el del *esse*; ¿por qué entonces introducir directamente a la *claritas* y a la *consonantia*? Hay que recordar el contexto neoplatónico en el que se mueve tanto Dionisio cuanto el comentario tomasino. Se acaba de hacer referencia a la relación que Plotino establece entre *belleza* y *luz*, donde esta última es presentada también como forma ya que "la luz [*fós*], que es incorpórea también es razón [*lógos*] y forma"[74]. Esto explica la introducción de la *claritas* al momento de hablar de una presencia de lo bello en todo lo creado a la par del *esse*, pues si todo ente es en virtud del *actus essendi* participado de Dios y tal acto de ser es propio de tal o cual ente en virtud de su forma, siendo que esa forma es luz, entonces esa misma forma, en cuanto dada por Dios, es una participación de la claridad divina: "en efecto, toda forma, por la cual la cosa tiene ser, es cierta participación de la divina claridad"[75]. Plotino había hablado también de *razón* [*lógos*] al referirse a la forma y Dionisio había hecho lo mismo al decir que "cada cosa es bella según la razón propia"[76]. Tomás confirmará esta dirección al glosar la cita de Dionisio diciendo que vincular la belleza a la *ratio propia* de cada ente es lo mismo que referirla "a la forma propia"[77]. De esta manera el *pulchrum*, como lo participado en las criaturas, encontrará su raíz más profunda en lo Bello Divino, en el *que participa*, pero a la vez hallará su causa inmediata en la forma de cada ente, que es también *lux* y *ratio*; y esta presencia de lo Bello en todo lo creado, esta *pancalía*, será causada por una comunicación de la *claritas* Divina[78].

---

[73] TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 349.

[74] PLOTINO, *Ennéadas*, I, 6, 3, 23.

[75] TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 349.

[76] DIONISIO AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus*, c. IV, § 7, 704a.

[77] TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 349.

[78] Esta vinculación entre *claritas*, *forma, ratio* y *luz*, tan típica del neoplatonismo, puede rastrearse también en el *splendor formae* de Alberto Magno (ALBERTO MAGNO, *De Pulchro et*

Además, esta presencia de lo Bello en las creaturas genera entre ellas una relación de *armonía*. Dionisio destaca que el universo se presenta como un todo unitario y jerárquicamente ordenado en virtud de la causalidad del Dios Bello que opera engendrando en todo ente una *consonantia* con los demás seres: "universalmente todas las creaturas, en cuanto tienen unión, la tienen por virtud de lo bello"[79]. Esta unidad presenta diversos niveles ya que una será la que tengan los seres racionales cuanto al acuerdo intelectual [*concordia*], otra la referida a los afectos [*amicitia*], y otra la que aparezca en los actos externos [*communiones*].

Ahora bien, una vez que se ha explicado que la causalidad de lo Bello es según claridad y consonancia Tomás avanza sobre los tipos que le atañen. En primer lugar, corresponde a lo Bello el modo de la causa eficiente pues se aprecia que realiza tres acciones que "parecen pertenecer a la razón de causa eficiente: que de el ser, mueva y conserve"[80]. Pero ser causa eficiente es algo que, aplicado a Dios, parecería en principio no convenir porque la causa eficiente obra para alcanzar un fin que no tiene y Dios no carece de perfección alguna. Sin embargo Tomás se adelanta a precisar el sentido en el que es posible pensar la razón de causa eficiente en Dios:

> "Es del agente perfecto que obre por amor de esto que tiene y por esto dice (Dionisio) más abajo que lo bello, que es Dios, es causa efectiva, moviente y continente, por amor de la propia belleza. Porque tiene la belleza (como) propia, la quiere multiplicar como le es posible, es decir por la comunicación de su similitud"[81].

Ser lo Bello en plenitud es lo que lleva a Dios a comunicar, conservar y mover libremente a todos los entes y sólo en este sentido es causa eficiente. Es importante subrayar esto, ya que podría verse aquí una referencia al conocido texto de Dionisio que dice que el *bien es difusivo de suyo* y así pensar que Dios, como plenitud, se difunde en sus creaturas. Pero no sería éste el pensar tomasino puesto que en diversos lugares donde comenta la

---

Bono, q. 1, a. 2, c.). De igual modo, Plotino vinculaba la belleza al triunfo de la forma como luz sobre la oscuridad de la materia (Cfr. PLOTINO, *Ennéadas*, I, 6, 3, 1-20).

79 TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 349.

80 TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 351.

81 TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 351. Quisiera notar que este obrar propio de la causa eficiente perfecta es un *agere* y no un *facere*. Esto significa que esta actualidad plena de Dios es el origen de todo lo creado y de todo otro movimiento.

frase del Areopagita indica explícitamente que se refiere a la causa final: "Cuando se dice que lo bueno sea difusivo según su propia razón, no se debe entender la difusión según que implica la operación de la causa eficiente sino según que implica la habitud de la causa final"[82]. El problema con el texto del *In De Divinis Nominibus* es que no evidencia un límite muy claro al nombrar la causa eficiente ya que siempre parece vincularla a la causa final; por ello dice que *el agente perfecto obra por amor de la propia belleza*. Puede pensarse que el Aquinate habla de esta manera debido a la inseparabilidad de las causas en sí mismas, donde si no hay causa final ninguna de las otras podría ser. Se aprecia así, un gran cuidado para pensar a Dios como *Pulchrum* que evita fragmentar en las palabras la unidad de la causalidad divina.

Con todo, esta referencia rápida a la cuestión de la causa final sirve al Aquinate para introducir su análisis en relación al *pulchrum*. En efecto, el segundo modo de ver a lo Bello como causa es considerándolo desde el punto de vista del fin: "pues todas las cosas fueron hechas de manera que imiten de alguna manera a la belleza divina"[83]. Todo lo que es, ha sido marcado en su naturaleza misma con una clara finalidad, su perfección; pero esa finalidad, en cuanto a la belleza, consiste en *imitar de alguna manera,* a Dios. En efecto, en el universo creado existen muchos y variados entes que reflejan, lejana pero de un modo real alguna perfección de Dios. Y esta es la razón que Tomás propone para justificar la diversidad de las creaturas:

> "Y como la misma perfección del universo requiera tanto a la multitud como a la diversidad, porque (dicha perfección) en una de ellas no puede ser hallada debido a que está apartada del complemento de la bondad primera, fue necesario a partir del supuesto de la forma propuesta que Dios produjera muchas y diversas creaturas"[84].

La multiplicidad de las creaturas, tanto en relación a las especies cuanto respecto de los diversos entes que en ellas se contienen, es una forma de decir en el orden finito creatural la infinita bondad y belleza divina. Ahora bien, esta diversidad de creaturas, todas bellas, tiene en su naturaleza el llamado a imitar bajo diversos sentidos a Dios, ese es su fin.

---

[82] TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, 21, 1, ad 4.

[83] TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 353.

[84] TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Potentia*, q. 3, a. 16, c.

En tercer lugar, el Aquinate habla de lo bello como causa ejemplar: "porque todas las cosas se adornan según lo bello divino y es signo de esto que ninguno se preocupa de figurar o representar (otra cosa) sino a lo bello"[85]. Si se ha indicado que la multiplicidad de creaturas busca imitar a lo Bello Divino en algún aspecto, fácilmente puede comprenderse entonces que el Aquinate vea también a lo Bello como causa ejemplar ya que todo preexiste en Dios arquetípicamente, y si hay belleza en todas las criaturas es porque la misma se da principalmente en las *ideas* divinas donde ellas se realizan de modo pleno.

Para terminar esta *lectio,* Tomás llama la atención sobre un corolario que Dionisio infiere después que ha indicado esta múltiple causalidad de lo bello:

> "Porque lo bello es causa de todas las cosas en tantos modos, de allí es que lo bueno y lo bello son lo mismo, porque todas las cosas *desean lo bello y lo bueno*, como causa en todos los sentidos y porque nada existe *que no participe de lo bello y de lo bueno*, como cada cosa sea buena y bella según la propia forma"[86].

Sea por la universal causalidad de lo bello sea por la constitución metafísica formal de todo ente, lo bello y lo bueno se identifican. Cuanto a lo primero, Tomás releva que lo bello ha mostrado su presencia tanto en la causalidad eficiente cuanto en la final y la ejemplar; y si estas mismas causas habían sido previamente descubiertas en lo bueno entonces es preciso identificar lo bueno y lo bello en Dios. Pero esa identificación no ha de verse sólo en Él sino también en sus creaturas ya que si todo ente es en virtud de una forma en la que se recibe el *esse*, y esa forma es una participación de la luz divina, que es lo bello y lo bueno, entonces también en la creación se encontrará esta identidad entre el bien y la belleza.

Pero hay en esta *lectio V* un agregado final que no busca comentar al Dionisio sino que sólo quiere hacer una aclaración que ve pertinente. Conviene destacar esto ya que se trata de un breve fragmento que pertenece enteramente a Tomás y es fruto de su reflexión como un aporte al texto comentado. El párrafo dice lo siguiente:

> "Pero aunque lo bello y lo bueno sean lo mismo en el *subiectum*, porque tanto la claridad como la consonancia se contienen bajo la razón de bien,

---

[85] TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 354.

[86] TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 355.

sin embargo difieren por la razón [*ratione*] pues lo bello agrega [*addit*] sobre lo bueno aquello que tiene de este modo orden a una potencia cognoscitiva"[87].

El Aquinate advierte que esta identidad a la que ha hecho referencia Dionisio se da propiamente en el *subiectum* pero que supuesta aquella es posible establecer una distinción de razón entre lo bello y lo bueno. Y la misma radica en que lo bello mira a una potencia cognoscitiva mientras que lo bueno no lo hace. Lo que ahora se agrega como original es que *pulchrum* y *bonum* se distinguen *secundum rationem*, es decir no en cuanto a los *subiecti*, donde justamente se da la unidad, sino en la especial relación que el ente tiene con el alma humana: si el bien se relaciona con la potencia apetitiva racional, lo bello tendrá que ver con la dimensión cognoscitiva del alma, con ese *ver* que releva en el ente la claridad y la consonancia. Lo bello, entonces, no se vincula con la *tensión* o *apetencia* hacia la *claritas* y la *consonantia* sino con su percepción desde el reposo contemplativo.

Como se puede advertir en los dos últimos párrafos del comentario tomasino se han indicado tres de los elementos esenciales que en relación a lo bello tiene la doctrina de los trascendentales: identidad en el *subiectum*, diferencia en cuanto a la razón y, en tal sentido, la aplicación del principio de distinción del *anima quodammodo omnia* al vincular lo bello a la dimensión cognoscitiva del alma.

Con todo, debe indicarse también que esta *lectio V* deja algunos puntos que es menester indagar en relación a la trascendentalidad de la belleza. En *primer lugar*, cuando se menciona la distinción de lo bueno y lo bello se dice que lo bello *agrega sobre lo bueno*. Si bien se usa el verbo *addo*, aquel que Tomás vinculara al agregar que busca explicitar lo implícito, no obstante tal agregación se hace *supra bonum*.

En segundo lugar, aparece también como problemática la relación de lo bello a la inteligencia pues si la belleza es vinculada al alma en su dimensión cognoscitiva, entonces habría que preguntarse qué tipo especial de relación sería aquella, ya que según lo indicado en el *De Veritate* 1, 1, esa relación es privativa de la verdad. De este modo se debería decir que, o bien lo bello es idéntico a la verdad, o bien hay en éste un especial tipo de relación a la inteligencia. Estos problemas podrán resolverse en la medida que se avance sobre otro de los textos tomasinos dedicados al *pulchrum*.

---

[87] TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 355.

b. La 'Summa Theologiae'

Como se indicó, el segundo texto que todos los especialistas refieren al considerar la trascendentalidad de la belleza es el contenido en la *Summa Theologiae*, *prima pars*, cuestión V, artículo 4, *ad primum*[88].

Inserta dentro de un estudio mucho más amplio sobre los atributos de Dios, la cuestión V se ocupa del *bonum* en general, reservando el tratamiento de la bondad divina para la cuestión siguiente. Se trata de un preciso compendio de la doctrina de los trascendentales aplicada al tema del bien donde se destaca tanto la reflexión elaborada en el *De Veritate* 1, 1, cuanto la propuesta en el final del comentario al *De Divinis Nominibus*.

Bajo una tónica metafísica, Tomás desarrolla en primer lugar aquello que el *De Veritate* diera como una de las primeras características del trascendental: identidad en el ente y diferencia *secundum rationem*. En este sentido indica que "lo bueno y el ente son idénticos según la cosa pero difieren sólo según la razón"[89] ya que considerado en sí mismo todo lo que se dice bueno lo es debido a una cierta perfección, que en última instancia es actualidad; de allí que "todo ente, en cuanto es ente, es bueno"[90]. Sin embargo, *secundum rationem* lo bueno y el ente difieren ya que el *bonum* agrega una dimensión significativa que el término *ens* no explicita: "lo bueno dice la razón de apetecible, que no dice (el término) ente"[91]; así, al decir que el ente es bueno sólo se está indicando la relación de éste a un apetito en virtud de su actualidad y consiguiente perfección.

Al llegar al artículo cuarto, Tomás indaga por la clase de causa que debe asociarse al bien, indicando que "como lo bueno sea lo que todas las cosas apetecen, por esto tiene razón de fin"[92]. Sin embargo, esta respuesta trae un problema respecto de lo afirmado en el *In De Divinis Nominibus*. En efecto, en aquella oportunidad se advirtió que lo bello tenía también razón de causa final y que por esto "lo bueno es alabado […] como lo bello"[93]. De esta

---

[88] Como se recuerda, el Aquinate escribió este texto entre 1266 y 1273, siendo la primera parte de 1267-8. Esto significa que se trata de un escrito muy próximo, temporalmente hablando, al comentario del *De Divinis Nominibus*.

[89] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 1, c.

[90] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 3, c.

[91] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 1, c.

[92] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, c.

[93] DIONISIO AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus*, c. IV, § 7, 701c.

manera no queda claro el tema de la causalidad y su vinculación a esos modos comunes a todo ente pues se está asociando la causa final tanto al bien cuanto a la belleza; esto es lo que permitirá al Aquinate hacer una importantísima afirmación en la respuesta a la primera objeción.

El texto dice lo siguiente:

> "A la primera debe ser dicho que lo bello y lo bueno son sin duda lo mismo en el *subiectum*, porque se fundan sobre la misma cosa, es decir sobre la forma, y por esto tanto se alaba el bien como lo bello. Sin embargo, difieren en cuanto a la razón.
>
> Pues lo bueno mira propiamente al apetito, ya que lo bueno es lo que todas las cosas desean. Y por esto tiene razón de fin, pues el apetito es como cierto movimiento hacia la cosa. Por el contrario, el *pulchrum* mira a la potencia cognoscitiva, ya que se dicen bellas las cosas que *vistas agradan*. De donde lo bello consiste en la debida proporción, porque el sentido se deleita en las cosas debidamente proporcionadas, como en las similares a sí mismo; pues tanto el sentido es cierta *ratio*, como toda virtud cognoscitiva. Y porque el conocimiento se hace por asimilación, y la similitud mira a la forma, lo bello propiamente pertenece a la razón de causa formal"[94].

La primera parte de esta respuesta trae implícita aquella afirmación del *De Veritate* sobre la identidad de los trascendentales y confirma además lo que se había dicho en el *In De Divinis Nominibus* acerca de la identidad de lo bueno y lo bello: si a lo que se atiende es al ente en sí, entonces todos los trascendentales se identifican. Lo mismo había sido afirmado en el primer artículo de la cuestión V de la *Summa Theologiae* cuando se hablaba del ente y de lo bueno; lo que ahora ocurre es que se utiliza el mismo principio pero respecto de lo bueno y de lo bello[95]: como ambos implican a la forma, ya que lo bueno mira a la perfección de la misma y dicha perfección es también belleza entonces no es posible encontrar allí distinción alguna, y por consiguiente no se equivoca Dionisio al indicar que ambos trascendentales *se alaban por igual*.

---

[94] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad1.

[95] Es importante destacar este contexto porque lo que está haciendo Tomás es aplicar la misma estructura de razonamiento formal que había usado al hablar del bien y el ente en el artículo 1: idénticos *in re*, distintos *secundum rationem*. Esta aplicación ya es bastante sugerente en relación a la trascendentalidad de la belleza.

Sin embargo, la segunda parte del texto aplica aquel principio referido en el artículo uno por el que era posible distinguir lo bueno del ente sólo *secundum rationem*. Allí se indicaba –como en el *De Veritate*– que la distinción entre algunos modos generales del ente venía dada por aquello en lo que éstos tenían de común, por lo que era preciso introducir un tercero capaz de percibir esa conveniencia: el alma. Sobre este supuesto, se entiende que el bien tenga razón de causa final ya que está relacionado con el apetito que lo busca como fin.

Pero lo bello –como ya se había indicado en el *In De Divinis Nominibus*– no se relaciona al apetito sino a una potencia cognoscitiva. Este es el motivo que asocia lo bello a la causa formal ya que algo es conocido en virtud de la similitud de la forma.

El artículo *agrega,* como nota original, la mención del *quae visa placent*, ese *hápax* que vincula al *pulchrum* con una potencia cognoscitiva capaz de un cierto tipo de intuición (*visa*) y con el placer que dicha actividad implica.

Esta cuestión de la distinción e identidad entre el bien y la belleza aparece nuevamente tematizada en la *Summa Theologiae* en la *prima secundae*, donde se constatan las mismas afirmaciones que se han subrayado:

> "A la tercera respondo diciendo que lo bello es lo mismo que lo bueno, diferentes sólo en la razón. En efecto, como lo bueno sea *lo que todos desean*, es propio de la razón del bien que en él se aquiete el apetito, pero pertenece a la razón de lo bello que en su conocimiento o en el ver se aquiete el apetito […]. Y así es claro que lo bello agrega [*addit*] sobre lo bueno, cierto orden a la potencia cognoscitiva, de manera que se diga bueno aquello que complace *simpliciter* al apetito, y que se diga bello aquello cuya misma aprehensión place"[96].

Tal como ocurriera en el texto de I, q. 5, a. 4 ad1, Tomás vuelve a indicar que lo bueno y lo bello son idénticos cuanto al *subiectum* (algo que está supuesto en el texto debido a que su intención es la distinción y no la unidad), pero que se distinguen según la razón, donde el criterio es nuevamente que lo bueno mira al apetito y lo bello al conocimiento.

Sin embargo, lo que aquí se presenta como algo distinto en relación al texto de la *prima pars* es la aparición de lo indicado en el comentario al *De Divinis Nominibus*: que lo bello agrega *sobre* lo bueno.

---

[96] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 27, a. 1, ad3.

3. LA DOCTRINA DE LOS TRASCENDENTALES Y LA BELLEZA

Una vez que se han considerado los textos fundamentales en los que Tomás habla de la belleza, conviene detenerse a considerar si aquellas características propias de los trascendentales que fueran relevadas al estudiar el *De Veritate* 1, 1, también pueden encontrarse al considerar lo bello, aún cuando no esté contenido en la lista presentada por aquel texto.

Al enunciar aquellos modos generales convenientes a todo ente se reconocieron tres aspectos fundamentales que los delimitan:

A. En primer lugar, el hecho de que trascienden a todas las categorías.

B. En segundo lugar, se indicó que los trascendentales agregan [*addunt*] al ente algo de razón sin contraerlo, es decir la explicitación de razón de algo que está contenido en la noción de ente pero de modo implícito.

C. En tercer lugar, se destacó que los trascendentales se identifican en los *subiecti* y que se distinguen sólo *secundum ratione*.

Ahora bien, si el recorrido por los textos referidos a lo bello ha sido suficiente, está claro que la belleza presenta estas tres características:

A. En primer lugar, ya desde el comentario al *De Divinis Nominibus* ha quedado manifiesto que la belleza se extiende a todo ente a través de las categorías ya que la *pancalía* referida por Dionisio y confirmada por Tomás así lo demanda. Ésta se basa en la causalidad universal de lo bueno-bello que extiende sus efectos a todo lo que es bajo la triple causalidad eficiente, final y ejemplar[97].

B. En segundo lugar, también se ha demostrado suficientemente que la belleza *agrega* sobre el ente[98] una especial explicitación de razón que el concepto de *ens* contiene pero no precisa: la de vincularse a una potencia cognoscitiva de modo *gozoso*. Lo propio de lo bueno –siempre hablando en términos de distinción de razón– es esa especial vinculación al apetito racional que reconoce la perfección del ente; lo propio de lo verdadero es esa particular relación de adecuación del ente y el intelecto; pero lo bello tiene

---

[97] Es preciso aclarar en este punto que si el *In De Divinis Nominibus* extiende lo bello a la triple causalidad antes indicada, es siempre bajo la óptica de la unidad de lo bueno y lo bello. Pero cuando Tomás atiende a la distinción de razón, supuesta la unidad en los *subiecti*, allí restringe la relación de lo bueno a la causa final y la de lo bello a la causa formal.

[98] En realidad, en los textos recorridos no se dice que *pulchrum addit supra ens*, sino que lo bello agrega *supra bonum*. Sobre este punto específico se volverá más adelante a fin de proponer una respuesta que pueda resolver el problema.

también algo propio que conserva lo cognoscitivo pero no bajo la relación de adecuación y lo placentero pero no bajo la forma de posesión: lo propio de lo bello es *explicitar* ese carácter gozoso que todo ente tiene en cuanto *visto*.

C. En tercer lugar, se ha mostrado, también, en la lectura de los textos tomasinos que tanto la identidad en los *subiecti* cuanto la distinción de razón, supuesta la coextensividad con el ente, es una característica de lo bello. Sea desde el *In De Divinis Nominibus* sea desde los textos de la *Summa Theologiae*, es clara la identidad y distinción de razón propias de la belleza, al menos con el bien.

De esta manera se puede confirmar que la belleza cumple con las características propias de un trascendental, y que por esto puede ser enunciada entre ellos. Sin embargo, como se recuerda, los argumentos aquí presentados tienen puntos que, en opinión de Aertsen y Boulnois, son objetables y ahora conviene tratar.

4. DISCUSIÓN DE LOS ARGUMENTOS

La primera objeción que tanto Aertsen como Boulnois plantean a la trascendentalidad de lo bello es la de su ausencia en todas las listas de trascendentales propuestas por Tomás. Esto es cierto y basta recorrer los tres lugares de la obra tomasina destacados por el mismo Aertsen para constatarlo. Sin embargo en ninguno de los lugares señalados se dice que esas listas sean definitivas; más aún, incluso la más completa de ellas, la presentada en el comienzo del *De Veritate*, *no dice* ser conclusiva. Esta ha sido la posición sostenida por Jacques Maritain, quien respondiendo sobre la misma objeción al R. P. De Munnynck decía lo siguiente:

> "La tabla clásica de los trascendentales (*ens, res, unum, aliquid, verum, bonum*) no agota todos los valores trascendentales, y si ahí no se hace mención de lo bello es porque puede reducirse a uno de ellos […]. Santo Tomás afirma constantemente que lo bello y el bien (metafísico) son la misma cosa en la realidad, y sólo difieren según la noción […]. Es el caso de todos los trascendentales […]. Si es verdad que *pulchrum est idem bono sola ratione differens* (I-II, q. 27, a. 1, ad 3) ¿cómo no sería un trascendental lo bello, como lo es el bien mismo?"[99].

---

[99] MARITAIN, J. *Arte y escolástica*, M. M. Bergadá (trad.), Club de Lectores, Buenos Aires, 1983, p. 172.

Para este autor la lista del *De Veritate* 1, 1 no puede ser vista en un sentido excluyente ya que las características que allí se mencionan como perteneciendo propiamente a *todo trascendental*, luego son aplicadas por el mismo Tomás a lo bello. De esta manera nada impide que la lista contenida en el *De Veritate* pueda completarse años más adelante, sobre todo después de la redacción del *In De Divinis Nominibus*.

Hay una segunda objeción planteada por los mismos autores, que sostiene que lo bello nunca es tratado en sí mismo sino siempre en relación a lo bueno. Una vez más se debe decir que tal afirmación es cierta; sin embargo si se atiende al contexto en el que la belleza ha sido estudiada por el medioevo entonces aquella afirmación revela un nuevo sentido.

En efecto, el mismo Boulnois ha indicado que el siglo XIII, y con él todo el pensamiento medieval, estudió la belleza bajo la égida platónica:

> "Tomás supone conocidos lo criterios ya admitidos de sus contemporáneos y se limita a hacer alusión. […] Así el análisis no es desarrollado jamás por Tomás porque está simplemente admitido por él. […]; los caracteres de la belleza enumerados por Tomás, la claridad, la armonía y la integridad, provienen del neoplatonismo, transmitidos por las dos mediaciones de Agustín y Dionisio"[100].

Dentro de este contexto tradicional en el que siempre se estudió a los trascendentales desde la unidad, Tomás introduce esa particular forma de distinguirlos basada en la explicitación de la noción de ente. Esta distinción es de una profunda originalidad ya que no sólo presenta el pensamiento aristotélico en un contexto platónico sino que además lo hace de una manera totalmente nueva. Pero al hablar de la distinción propia de lo bello, aquella donde se introduce el *anima quodammodo omnia* en un sentido renovador respecto del Estagirita, el Aquinate se encuentra ante dos realidades: por un lado, como medieval, no debe desprenderse del enorme peso tradicional que el tratamiento de lo bueno ha tenido junto a lo bello; y, por otro lado, como pensador, debe establecer una distinción de razón entre esos trascendentales. La profunda unidad que Platón da a estos *eídos*, algo que Agustín conserva y transmite al medioevo, no es algo que Tomás quiera poner en discusión; se aprecia con claridad que asume ese punto del modo más profundo posible. Supuesta dicha unidad, el Aquinate indica sutilmente que es posible una

---

[100] BOULNOIS, O., "La beauté d'avant l'art. D'Umberto Eco à saint Thomas d'Aquin, et retour", p. 432.

distinción de razón. Y este parece ser el motivo de que lo bello siempre sea tratado en relación a lo bueno[101].

Uno de los textos donde esto se ha podido constatar con precisión es justamente en el *In De Divinis Nominibus*. Aquí el Aquinate estudia lo bello en una evidente perspectiva unitaria con lo bueno que responde a un contexto neoplatónico. Las citas en este sentido son abundantes y ya han sido estudiadas oportunamente. Sin embargo, esta clave unitaria reconocida y destacada tanto por Eco cuanto por Aertsen y Boulnois, no significa una negación de la distinción entre lo bello y lo bueno; por el contrario, significa una unidad que acepta la distinción de razón. El hecho de que sobre el final de la *lectio V* el Aquinate introduzca esa doble precisión que habla de la unidad y diferencia de estos trascendentales, no es algo casual; más aún, es algo absolutamente querido por Tomás ya que la distinción a la que se refiere no está expresa en el texto del Areopagita sino que es una afirmación personal cuya inserción ha visto necesaria. Esto se traduce en que lo bello *agrega* al ente algo que el mismo concepto no explicita pero que le está presente de un modo coextensivo. Si después Tomás continúa hablando en clave unitaria esto es porque sigue el texto de Dionisio quien destaca siempre la unidad. Pero este hecho no debe verse como una negación del final de la *lectio V*, sino como un respeto encomiable al texto que se comenta, que considera correcto en sus afirmaciones y al que sólo cabe agregar con cuidada cautela que es posible tal distinción de razón entre lo bueno y lo bello, reconociendo así la *realidad* de este último.

Lo mismo ha podido verse al considerar la *Summa Theologiae*. En esa ocasión, también en un contexto general neoplatónico, lo bello ha aparecido junto al tratamiento de lo bueno; sin embargo, se han indicado nuevamente tanto la unidad cuanto la distinción de estos trascendentales, destacando, además, que lo especial que agrega lo bello es el carácter gozoso de ver.

Con todo, llama la atención de los estudiosos en general, tanto en el *In De Divinis Nominibus* cuanto en el segundo texto estudiado de la *Summa*, que el Aquinate diga que *pulchrum addit supra bonum*, algo que no aparece en el texto de I, q. 5, a. 4, ad1 y que ha inclinado en general a los tomistas a ver en lo bello una modalidad del bien. Tal como se indicó más arriba ésta parece ser la posición de Boulnois y en cierto aspecto la de J. Aertsen,

---

[101] En este punto podría también objetarse que Tomás no trata específicamente el tema de lo bello, al menos con la extensión que ha dedicado a lo bueno. Sobre este asunto ya se han hecho algunas indicaciones. Cfr. el capítulo 1, y especialmente la nota donde esto se tematiza.

aunque, antes que ellos ha sido la de muchos otros estudiosos del tema entre los que se puede contar a Etienne Gilson y a Eudaldo Forment, y en parte también a J. Maritain. Esta interpretación se apoya en la lectura que el Cardenal Cayetano hace de la *Summa Theologiae* cuando al considerar el texto de I-II, q. 27, a. 1 ad3 entiende que "lo bello es cierta especie de lo bueno"[102]. En este sentido Maritain, una vez que ha vinculado lo bello a lo verdadero y a lo bueno (tal como sostiene Cayetano), dice que "lo bello es el esplendor de todos los trascendentales reunidos"[103], y Gilson afirma que "lo bello es un caso particular del bien. Es la especie de bien que se halla en la aprehensión sensible de cualquier clase de ser constituido de forma tal que su aprehensión resulte un placer"[104]. De igual manera opina Forment quien sostiene, nuevamente junto a Cayetano, que lo bello está relacionado con lo bueno de modo esencial pues la belleza es "un trascendental de otro trascendental o un trascendental mediato"[105], ya que dice al ente a través del bien. Esta lectura ha llevado a descartar, en general, la trascendentalidad de la belleza ya que, al decir de Aertsen, lo bello es sólo un *especial tipo de bien*.

Sin embargo se puede hacer en este punto una lectura distinta del *pulchrum addit supra bonum*, tal que, teniendo apoyo en otros textos de Tomás, integre a lo bello en el grupo de los trascendentales sin diluir su realidad propia en la del bien.

En efecto, tal como se indicó más arriba, una de las objeciones de Aertsen a la trascendentalidad de lo bello es que éste *addit supra bonum*, es decir que no lo hace sobre el ente directamente sino mediatamente a través del bien. En este sentido el autor advierte que en ningún momento Tomás utiliza la expresión canónica, aquella formulada por Felipe el Canciller, para hablar de la convertibilidad del ente y lo bello; nunca se habla de que *pulchrum et ens convertuntur* ni de que *pulchrum addit supra ens*[106]. Por el contrario, lo que sí hace Tomás es decir que *pulchrum addit supra bonum*.

---

[102] CAYETANO, *In I-II, q. 27, a. 1,* en MARITAIN, J., *Arte y escolástica*, p. 168.

[103] MARITAIN, J., *Arte y escolástica*, p. 172.

[104] GILSON, E., *Pintura y realidad*, pp. 153-154.

[105] FORMENT, E., *La trascendentalidad de la belleza*, p. 182.

[106] ¿Por qué Tomás no utiliza esta expresión? Sobre esto conviene indicar dos cosas. En primer lugar que aquella es usada por Tomás al referirse a los trascendentales, *pero no a todos*. En relación a lo verdadero, a lo bueno y lo uno, la expresión aparece en la obra de Tomás entre 15 y 20 veces, pero no ocurre lo mismo cuando se buscan los trascendentales *res* o *aliquid*. La expresión *res et ens convertuntur* aparece tan sólo dos veces en la obra de Tomás y siempre

Sin embargo, ya en el *De Veritate* Tomás había hablado de un modo similar en relación a lo bueno y a lo verdadero. En efecto, una vez que el Aquinate vuelve a mencionar los trascendentales en la cuestión 21, aunque mediante una lista más reducida que la de 1, 1, pregunta en ese punto por el orden que dichos trascendentales tengan entre sí. Y es allí donde dice que puede verse un doble orden según se atienda al bien y a la verdad considerados en sí o de parte de las cosas perfectibles. Al ocuparse del bien y la verdad en sí, el Aquinate establece un orden entre estos trascendentales, orden de razón, donde el bien supone a la verdad, y ésta a lo uno y este al ente, noción ciertamente primera y principal.

Pero lo que llama la atención en el artículo es que en función de ese orden, *bonum addit supra verum*:

> "Luego se debe considerar a lo verdadero y a lo bueno *secundum se*, y así lo verdadero es anterior a lo bueno según la razón, puesto que lo verdadero es perfectivo de algo según la razón de especie y lo bueno en cambio, no sólo según la razón de especie sino también según el acto de ser que tiene *in re*. De esta manera la razón de *bueno* incluye en sí muchas más cosas que la de lo verdadero, y *está en cierto modo por adición a aquella*. Y así lo bueno presupone a lo verdadero, y lo verdadero a lo uno, ya que la razón de verdadero es perfeccionada a partir de la aprehensión del intelecto y las cosas son inteligibles en cuanto son unas"[107].

Como puede verse en este fragmento, y siempre dentro del contexto propio de los trascendentales, Tomás dice que lo bueno se tiene en relación a lo verdadero como algo que se agrega, como algo que *addit* sobre la verdad.

Desde esta afirmación, se puede proponer otra lectura del *pulchrum addit supra bonum*. Si se supone el contexto en el que ambos escritos aparecen, contexto donde claramente se procede a la distinción de los trascendentales,

---

dentro de una objeción en relación a la naturaleza del mal. Por el contrario, la expresión que dice *aliquid et ens convertuntur* directamente ni aparece. Sin embargo la trascendentalidad de estos dos últimos no se discute. Lo segundo que se debe indicar es que la ausencia de esta expresión también podría obedecer al fuerte contexto neoplatónico que siempre ha visto la belleza en una perspectiva unitaria con el bien. Quizás Tomás no quiso comprometer esa tradición al vincular lo bello directamente al ente. Con todo, se debe destacar que aunque la expresión no aparezca en la obra tomasina no hay motivo suficiente para descartar la trascendentalidad de lo bello, sobre todo si se atiende a la gran cantidad de textos favorables que es posible relevar.

[107] TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 21, a. 3, c.

¿no podría pensarse acaso, a partir del *De Veritate* 21, 3, que cuando Tomás distingue a la belleza del bien, está a la vez determinando un orden, donde lo bello vendría, *secundum rationem,* después de lo bueno? Es claro que una lectura de los textos tomasinos hecha en esta clave gana en comprensión ya que respeta, en primer lugar, lo que se está afirmando, es decir: que lo bueno y lo bello se distinguen *secundum rationem*, algo que no pone obstáculo a su unidad. En segundo lugar se respeta también la realidad propia de lo bello: no se trata de un mero modo o clase de bien (afirmación que de suyo es problemática, como después se indicará) sino de un modo propio del ente, el cual, estando en el ámbito de la razón, tiene un especial modo de decir al ente que este último concepto no hace explícito. Parece entonces que esta lectura del *pulchrum addit supra bonum* hace más justicia al texto permitiendo una comprensión más profunda.

Pero además, aunque se acordara a partir de los dos textos de Tomás que lo bello no es un trascendental sino un *especial tipo de bien*, cabría preguntarse aún por el significado de una expresión que habla de lo bello como *species boni*. Si esto fuera así, si lo bello se volviera una especificación de lo bueno, entonces éste sería contraído a una determinada extensión, quedando comprometida la extensión idéntica que Tomás da tanto a lo bello cuanto a lo bueno. En efecto, "la belleza no es una mera especificación del bien. Si así lo fuera, entonces no debería tener consiguientemente la misma extensión que el bien en la medida que el bien es una noción trascendental"[108]. Pero es claro que en los textos de Tomás la tiene.

Finalmente conviene hacer alguna referencia al contexto histórico en el que se ha desarrollado la especulación medieval sobre lo bello, y que tanto Eco cuanto Aertsen y Boulnois demandan para una precisa comprensión del *pulchrum*. Lo primero que se debe señalar en este sentido es que el tema de la belleza ha entrado en el medioevo, en el siglo XIII específicamente, de manos del platonismo. Este es un hecho innegable que los autores refrendan. Sea por la vía agustiniana, sea por la dionisíaca, los medievales heredaron aquella visión platónica de lo real que se traduce en un poderoso esfuerzo por ver la totalidad desde la unidad, la de entender la división fruto de la ausencia de armonía como una falta, como un mal, y la de buscar por todos los medios retornar a la unidad originaria. Sobre este supuesto, los autores del siglo XIII intentan discernir la diferencia entre los trascendentales. Y si bien será la fuente aristotélica la que impulse a estos autores a encontrar ese

---

[108] VIJGEN, J., "A note on the Trascendental Status of Beauty", *Sapientia* 59 (2004), p. 82.

principio de distinción, no obstante la matriz platónica pondrá a dicha empresa sus reparos[109]. Esta co-presencia platónica y aristotélica seguirá su curso hasta la *Summa* donde Tomás dará el criterio formal de distinción, la doctrina de los trascendentales, pero donde también sus cautelosas afirmaciones aparecerán siempre en un contexto donde el tema tratado es el de lo bueno.

Lo segundo que hay que destacar es el estudio del contexto próximo en el que se desarrolla la especulación sobre lo bello, es decir propiamente la del siglo XIII. Sobre esta cuestión Edgar De Bruyne ha mostrado la indudable presencia del tema en el siglo de las catedrales. Sin embargo, el punto de discusión para Eco y Aertsen no es tanto la existencia de una especulación sobre lo bello cuanto la reflexión sobre *su trascendentalidad*. Y aquí conviene hacer algunas breves indicaciones.

Se ha dicho más arriba que Alejandro de Hales no es sumamente explícito respecto del tema de la distinción entre bien y belleza. Sin embargo, si esto es así, también hay que decir, no obstante, que tampoco es ambiguo en su apreciación: en un contexto platónico de identidad bien-belleza, que se extiende a todo ente, el autor habla de la diferencia entre lo bello y lo bueno al modo como lo hará Tomás:

> "Lo bueno, según que se dice honesto, es idéntico a lo bello [sin embar–go]. No son idénticos y difieren según la *intención*, pues lo bello dice la disposición de lo bueno según que es placentero a la aprehensión, y lo bueno mira por el contrario a la disposición en cuanto deleita a la afección"[110].

Respecto de Buenaventura, el texto donde habla de las propiedades del ente en general es sumamente claro en relación a lo bello: "Cuando decimos que hay cuatro propiedades en el ente en general, a saber, la unidad, la verdad, la bondad y la belleza, debemos ,preguntarnos de qué modo se distinguen y en qué sentido se toman […]. Estas propiedades se fundan en el ser: pues le añaden algún aspecto"[111].

---

[109] Como ya se advirtió oportunamente, ésta puede ser una de las razones que permitan comprender la tímida indicación de Tomás en el *De Divinis Nominibus*, acerca de la *distinctio secundum rationem* que se hace entre lo bueno y lo bello.

[110] ALEJANDRO DE HALES, *Summa Fratris Alexandris*, en ECO, U., *Il problema estético in San Tommaso*, p. 31.

[111] BUENAVENTURA, *De Trascendentalibus entis conditionibus*, 186, f. 51, en LASHERAS PRESAS, Á., *El pulchrum como trascendental del esse en el comentario al De Divinis Nominibus y en*

Los textos parecen mostrar la presencia de la belleza como un trascendental en el siglo XIII. Sin embargo se ha dicho más arriba que las afirmaciones de Buenaventura sobre los trascendentales son sólo fruto de su genio particular; con todo, debe advertirse que se trata de una afirmación que está en el pensar del siglo XIII. Por otra parte, no se entiende que Buenaventura haya hablado de los cuatro trascendentales (*unum, verum, bonum* y *pulchrum*) como un autor aislado, como alguien ajeno a su época; más bien cabría pensar que sus afirmaciones han encontrado en la especulación dionisiana su fuente, y que como se ha visto también en Tomás, son las que han *habilitado sin duda la comprensión que él propone*.

En conclusión, hay que decir que la posición de Eco parece mucho más acertada que la de Aertsen y Boulnois. Estos últimos autores presentan con seriedad sus puntos de vista pero parecen omitir ciertos aspectos. Incluso si se concedieran todas sus afirmaciones y se asumiera una perspectiva negativa respecto de la trascendentalidad de lo bello entonces los textos aún permanecerían problemáticos. Puede aceptarse que lo bello agregue sobre lo bueno pero también es cierto que Tomás está afirmando que si agrega es porque *agrega algo*, y que a su vez eso lo hace *a todo ente*. Esto presenta serios inconvenientes a una perspectiva no trascendentalista de lo bello y no se advierte una respuesta adecuada en la posición de estos autores, justamente porque se trata de un punto fortísimo a favor de la trascendentalidad de lo bello. De allí que con lo desarrollado hasta aquí parece, como dice Eco, *suficientemente* probada la trascendentalidad de la belleza. Esto significa que los argumentos presentados no pretenden eliminar completamente la problematicidad del tema, pero sí permiten, a la luz del todo de los textos y de la reflexión que es lícito hacer sobre el pensamiento del Aquinate, aceptar que la belleza aparezca como un trascendental.

---

la Summa Theologica de Santo Tomás de Aquino, thesis ad Doctoratum in Philosophia, Roma, 2003, p. 87.

CAPÍTULO IV
EL *QUAE VISA PLACENT* COMO LUGAR DE RECAPITULACIÓN DE LA TRADICIÓN BAJO UNA NUEVA PERSPECTIVA

Cuando en el capítulo anterior se consideró el texto de la *Summa Theologiae* donde se dice que lo bello es *quae visa placent* no se ofreció una explicación que pudiera manifestar sus alcances, ni se abordó su dependencia de la tradición ni su originalidad. Se procedió de esta manera debido a que en aquel momento se intentaba probar la trascendentalidad de lo bello. Resuelto ese punto, este capítulo abordará la expresión tomasina en sí misma, estudiándola en el contexto intelectual del siglo XIII que la vio nacer y en la lectura de los comentaristas contemporáneos. Finalmente se ofrecerá una interpretación que se ciñe a los textos de Tomás.

1. LA EXPRESIÓN TOMASINA DENTRO DE LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA DEL SIGLO XIII

No es el propósito de este punto hacer un catálogo exhaustivo de todo lo que el siglo de las catedrales ha dicho sobre lo bello, sino sólo observar en los autores más importantes las expresiones que utilizaron y el modo en el que explicaron la belleza. Esto permitirá ver cómo es que el *quae visa placent* ha sido gestado conforme al modo de pensar de ese siglo.

El primer autor al que se debe atender es *Alejandro de Hales*. En un marco intelectual signado por Agustín y Dionisio la *Summa Fratris Alexandri* o *Summa Halensis*[1] describe lo bello de tres maneras distintas, aunque con profunda relación; allí se dice:

---

[1] Las cuestiones 72 a la 110, que es donde aparecen las referencias a los temas aludidos, pertenecen a Juan de la Rochelle "y se debe excluir absolutamente a Alejandro de Hales como autor de las mismas" (LASHERAS PRESAS, Á., *El pulchrum como trascendental del esse*, p. 56).

a. Que lo bello es "aquello que por su disposición produce placer cuando es percibido"[2].

b. Que "lo bello dice la disposición del bien según que es placentero a la aprehensión"[3].

c. Que "la belleza es la disposición de las partes de la forma vuelta hacia el exterior: se suele decir que lo bello es lo que tiene en sí lo conveniente en su aspecto"[4].

Estas expresiones hablan tanto de *convenientia* cuanto del placer implicado en la percepción de lo bello. Lo primero constituye una constante que se mantendrá en todo el siglo XIII y cuyos orígenes son rastreables hasta Platón. Por el contrario, la originalidad de Alejandro ha estado en destacar la vinculación entre lo bello y el placer que aparece ante un ver [*aspectos*], incorporándolo a una de las formas de decir lo bello. La mirada humana no ha quedado fuera al nombrar el *pulchrum*, ya que algo es bello porque su correcta o conveniente disposición conlleva una visión placentera. Así, la *Summa Fratris Alexandri* "imprime un progreso considerable a las discusiones en curso y anuncia a Santo Tomás"[5].

El segundo autor que conviene destacar a fin de comprender el contexto en el que fue formulada la expresión tomasina es *Roberto Grosseteste*. El autor se inclina por una consideración matemática de lo bello, donde destaca más la proporción que el placer visivo. Así, comentando el pasaje del Dionisio donde se lee que "la belleza se dice […] causa de toda consonancia y claridad"[6], afirma que "la belleza no es más que el acorde evidente y luminoso (de la forma) consigo misma, de sus partes entre sí y con el todo, y del conjunto particular con el medio exterior"[7]. Como puede verse, el autor introduce el tradicional canon matemático que ve a las formas como números

---

[2] ALEJANDRO DE HALES, *Summa Fratris Alexandri*, en LASHERAS PRESAS, Á., *El pulchrum como trascendental del esse*, p. 58.

[3] ALEJANDRO DE HALES, *Summa Fratris Alexandri*, t. I, p. 162, en DE BRUYNE, E., *Estudios de Estética Medieval, III*, p. 103.

[4] ALEJANDRO DE HALES, *Sum250ma Fratris Alexandri*, t. II, p. 99, en LASHERAS PRESAS, Á., *El pulchrum como trascendental del esse*, p. 60.

[5] DE BRUYNE, E., *Estudios de Estética Medieval, III*, p. 98.

[6] DIONISIO AREOPAGITA, *Los Nombres Divinos*, c. IV, § 7, 701c.

[7] GROSSETESTE, R., *In De Divinis Nominibus*, erfurt, fol. 88, r. 2, en DE BRUYNE, E., *Estudios de Estética Medieval, III*, p. 137.

y a la belleza como una proporción adecuada: "en la base de las formas bellas hay, pues, *medidas* adaptadas unas a otras mediante *proporciones*, proporciones que a su vez crean la *armonía* gracias al retorno de las mismas proporcionalidades. […] He aquí la fórmula definitiva de Grosseteste"[8].

Otro de los pensadores que ha tenido una influencia decisiva en la especulación filosófica sobre la belleza en el siglo XIII ha sido *San Buenaventura*. El autor define lo bello en un preciso contexto agustiniano que privilegia al número no sólo como forma del ente sino además como el elemento generador de toda *proporción* posible. En este sentido, Buenaventura asume la *aequalitas numerosa* agustiniana como eje de toda su especulación acerca de lo bello ya que "la belleza no es otra cosa que la igualdad en el número"[9]. Ahora bien esta igualdad numérica, que es proporción, aparece en diversos planos: el de las cosas en sí mismas, el de los entes entre sí y en el orden de la percepción. Este último caso, cuando hay proporción entre lo bello y la potencia que lo percibe, implica gozo ya que "todo placer se produce por la proporción"[10]. Así, la belleza también es tratada en función del placer humano nacido de su percepción.

El último autor a considerar en relación al modo de pensar y decir lo bello es *San Alberto Magno*. Su estudio reviste gran interés: sea por la maravillosa síntesis del pensar medieval que su persona significa, sea porque, siendo el maestro de Tomás, fue de quien recibió las lecciones sobre el *De Divinis Nominibus*, Alberto sin lugar a dudas es el ambiente próximo de la especulación tomasina.

La principal fuente de sus meditaciones sobre la belleza se halla en su comentario al *De Divinis Nominibus* de Dionisio Areopagita donde se puede leer lo siguiente:

> "Lo bello abarca tres aspectos: en primer lugar, es el esplendor de la forma substancial o accidental sobre las partes de la materia proporcionada y terminada, así se dice que un cuerpo es bello por el resplandor del color sobre los miembros proporcionados, y ésta es la diferencia específica de lo bello; en segundo lugar, bello es aquello que atrae el deseo, en

---

8 DE BRUYNE, E., *Estudios de Estética Medieval, III*, p. 138.

9 BUENAVENTURA, *Hexaëmeron*, collatio 6, 7: "Pulchritudo nihil aliud est quam aequalitas numerosa", LASHERAS PRESAS, Á., *El pulchrum como trascendental del esse* , p. 97.

10 BUENAVENTURA, *Itinerarium*, c. II, 5, en LASHERAS PRESAS, Á., *El pulchrum como trascendental del esse*, p. 90.

cuanto es un bien y tiene razón de fin; en tercer lugar, bello es aquello que reúne todas las cosas, porque es el resplandor de su forma la que lo hace bello"[11].

El texto propone una de las descripciones de lo bello más conocidas que el medioevo ha formulado, aquella que erróneamente se atribuyó durante mucho tiempo a Tomás de Aquino pero cuya autoría hoy es otorgada indiscutiblemente a San Alberto: la belleza es el *splendor formae*. Como se puede ver en esta expresión conviven elementos aristotélicos con neoplatónicos mediados por la reflexión de Agustín. En primer lugar, se habla de que el *pulchrum* implica *proportio*. Junto a esto, Alberto indica la clásica definición agustiniana sobre la belleza de los cuerpos, la que habla del color y de la proporción presentes en y entre las partes corpóreas.

En segundo lugar, hay una presencia de elementos aristotélicos, ya que lo bello es asociado a la forma: es la *irradiación* de la forma sobre la materia la que da belleza a los entes; es esa iluminación que la *morphé* actúa sobre la *hylé* lo que hace a todo ente *formoso*. Desde esta perspectiva Alberto asume todas las estructuras inteligibles de lo bello que el medioevo heredó de la mano de Agustín ya que "es en el contexto hilemórfico donde encuentran pacífica resolución todas las diferentes tríadas de origen sapiencial: en efecto, *modus, species* y *ordo, numerus, pondus* y *mensura* se convierten en predicados de la realidad formal"[12].

Hay que agregar además que Alberto, como Dionisio, no duda en asociar lo bello a lo bueno mediante el deseo ya que lo bello es también un *bien* en la medida que mueve el apetito.

Para terminar, conviene subrayar la importancia que Alberto ha dado al *splendor formae* al colocarlo como la *diferencia específica* de lo bello. En este punto el Magno ha adoptado, respecto al modo de decir lo bello, una posición marcadamente objetiva donde no se reconoce ningún papel al hombre en cuanto ser cognoscente. En efecto, decir que lo bello tiene su base en la forma que esplende en la materia significa afirmar que la belleza "posee por sí misma cierto esplendor objetivo, aún cuando nadie la conozca.

---

[11] ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De Divinis Nominibus*, c. IV, 38-60.

[12] ECO, U., *Arte y belleza en la estética medieval*, H. Lozano Miralles (trad.), Lumen, Barcelona, 1997, p. 40.

[donde] la irradiación que la hace bella es una cualidad puramente objetiva"[13].

Se aprecia, entonces, que el *quae visa placent* ha nacido en un contexto especulativo que se debate entre describir al *pulchrum* incorporando la mirada humana o nombrarlo desde una perspectiva apoyada fuertemente en la forma y las estructuras inteligibles de lo bello. Sin embargo, la nota constante es esa fuerte presencia de la reflexión agustiniana y dionisíaca aunque matizada en algunos casos por conceptos aristotélicos. Es éste el esquema conceptual que el medioevo eligió para hablar del tema de la belleza, algo que no pudo ser ajeno a Tomás.

2. DIVERSAS POSICIONES CONTEMPORÁNEAS ACERCA DEL *QUAE VISA PLACENT*

Una vez delimitado el marco especulativo del siglo XIII en el que nació la expresión tomasina que dice lo bello, conviene revisar rápidamente las lecturas que los autores contemporáneos han hecho sobre ella y exponer la posición adoptada por este trabajo.

Es llamativo advertir, en general, que en los estudiosos contemporáneos existe una desconfianza hacia la expresión tomasina. Sea que se la relegue al ámbito de lo subjetivo sea que se la reduzca a una experiencia estética o psicológica, la breve frase de Tomás no ha recibido muchos elogios por parte de los investigadores, salvo contadas ocasiones.

Ya se ha visto la opinión de J. Aertsen, para quien "la definición de Tomás no introduce una condición subjetiva de la belleza sino que la determina por su efecto propio. «Lo que agrada cuando es visto» no dice lo que la belleza es en sí misma"[14], sino que parece referirse más al ámbito de la experiencia antropológica.

El problema de este planteo es la generación de dos ámbitos cuya reunificación complica a los estudiosos del tema. En efecto, por un lado aparece el ámbito de lo que se podría llamar *belleza objetiva*, la que trae consigo un estudio del *pulchrum* basado en la forma, la *proportio,* la *integritas* y la *claritas*, camino que seguirá la metafísica. Por otro lado comparece el *quae visa placent* que es reducido a la dimensión antropológica y estética como el *efecto* que lo bello causa en el hombre.

---

[13] DE BRUYNE, E., *Estudios de Estética Medieval, III*, p. 176.

[14] AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy and the trascendentals*, p. 338.

En este mismo sentido algunos autores llegan a distinguir con más intensidad esos dos campos llamando a uno el de la *belleza trascendental* y al otro el de la *belleza estética*, donde el *quae visa placent* tendría su lugar. En esta posición "la belleza estética pertenece primariamente al orden de la esencia porque designa una particular determinación dentro del ente (la de ser placentero). Pero la belleza trascendental se aplica a todo ser en cuanto tal, porque está fundada en la verdadera actualidad o *esse* de las cosas"[15].

Esta división, también esta presente en otros comentadores contemporáneos de Tomás para quienes el *quae visa placent* es un triunfo de la dimensión psicológica sobre la metafísica, algo que distingue a Tomás de Alberto Magno, pero que saca definitivamente a la belleza de entre los trascendentales: "si lo bello es *quod visum placet* prevalece el elemento psicológico sobre el ontológico. Por tanto Santo Tomás no considera trascendental lo bello. Esta conclusión es tan clara que varios tomistas así lo dicen"[16].

Quizás Eco, viendo este problema, haya querido buscar la unidad de estos ámbitos al indicar que si hay algo original agregado por Tomás a la especulación de Alberto Magno en relación a lo bello eso ha sido justamente el *quae visa placent* en el cual hay un intento de "atemperar una concepción muy objetivista que no permitía comprender la real naturaleza de lo bello"[17]. La mirada humana encontraría de esta manera su reinserción en la especulación sobre el *pulchrum*.

Sin embargo Eco, también desconfiará de la frase de Tomás, buscando como punto de partida de un estudio sobre lo bello algo objetivo y seguro. Esto es así porque cuando se lee al *quae visa placent* en el contexto donde está formulado "aparece súbitamente como una definición por el efecto y no por la esencia, y la observación resultará confirmada por la frase inmediatamente siguiente: lo bello consiste de hecho (por sí mismo) en una *debida proporción*"[18], que es la verdadera determinación de lo bello. A partir de aquí Eco rastrea el fundamento que hay en toda proporción llegando así rápidamente a la noción de forma: "los textos tomísticos sobre lo Bello nos dicen exhaustivamente que lo Bello es un valor que se funda sobre la forma,

---

[15] GREIF, G. F., "The relation between transcendental and aesthetical beauty according to St. Thomas", en *The Modern Schoolman* 40 (1963), p. 179.

[16] SANABRIA, J. R., "Trascendentalidad de la belleza en el pensamiento de Santo Tomás", en *Sapientia* 29 (1974), p. 200.

[17] ECO, U., *Il problema estético in San Tommaso*, p. 39.

[18] ECO, U., *Il problema estético in San Tommaso*, p. 41.

y que la cosa para ser vista como bella debe ser focalizada desde el punto de vista de la causa formal; […] Por consiguiente es al concepto de *forma* que corresponde referirse cuando se habla del valor estético"[19]. Esta será, entonces, la piedra fundacional de lo bello, la *forma*, y sólo cuando se haya asegurado este punto bajo un prolijo estudio de la *proportio*, la *integritas* y la *claritas* entonces podrá abordarse esa otra dimensión que habla del efecto que la belleza produce en el hombre, pues la belleza, "para ser dicha tal es necesario que la focalice una visión humana, y que se realice una nueva proporción esencial, aquella del objeto al sujeto cognoscente; […] el sujeto vuelve significante, *expresiva,* aquella estructura ontológica que era tan sólo operativa y esencial principio de vida y de subsistencia"[20]. De esta manera el *quae visa placent* puede reunirse con el concepto de forma, pero no sin cierta dificultad. Tal como se indicó oportunamente el mismo Eco ha desestimado este camino por encontrar allí diversos problemas tanto con el *visum* cuanto con el *placet*.

Con todo, la expresión tomasina es recuperada como un correlato o efecto de la belleza *ontológica*, donde la actividad humana sólo tiene el papel de actualizar el aspecto *significante* de lo bello cuyo verdadero fundamento es la forma: "la *visio* […] es la actualización estética de una per–fección ontológica que era estética sólo potencialmente"[21]. Si bien Eco buscará disolver cualquier viso de división entre estos dos ámbitos apelando a la *proportio* que se da entre lo bello y las facultades cognoscitivas no obstante el fantasma de la escisión lo acechará constantemente.

3. EL *QUAE VISA PLACENT* COMO NUEVO CENTRO DE ESTUDIO DE LO BELLO BAJO LA ÓPTICA DE LOS TRASCENDENTALES

Entre los estudiosos de la filosofía medieval hay acuerdo unánime sobre la enorme influencia que el pensamiento agustiniano y a través suyo, el de Platón y el del neoplatonismo, ha tenido entre los pensadores del siglo XIII. En efecto, la *proportio,* la *consonantia,* la *harmonia,* el *ordo,* etc., se repiten de modo sistemático en la especulación sobre lo bello de todo el medioevo y especialmente en el siglo de las catedrales. Sin embargo, no ha sido esto lo único aportado por Agustín a la filosofía del *pulchrum* sino que también ha

---

[19] ECO, U., *Il problema estético in San Tommaso*, p. 54.

[20] ECO, U., *Il problema estético in San Tommaso*, p. 81.

[21] ECO, U., *Il problema estético in San Tommaso*, p. 137.

heredado toda una psicología de lo bello que explica tanto la tensión presente en el alma humana hacia la Belleza cuanto la imprescindible purificación necesaria para la concreción de aquel movimiento.

Estos dos aspectos son los que han signado las especulaciones de aquella época sobre el *pulchrum*. Frente a ello, los pensadores medievales pusieron el acento en uno u otro aspecto proponiendo así matices enriquecedores en función de una explicación más precisa del tema. El breve recorrido por el siglo XIII ha mostrado cómo Grosseteste o Alberto Magno prefieren resaltar las estructuras inteligibles de lo bello y la forma, mientras que el autor de la *Summa Fratris Alexandri* o Buenaventura se inclinan a destacar el papel que tienen la percepción de lo bello y el placer que conlleva.

De esta manera cuando finalmente se llega a Tomás, hay que comprender que ante sus ojos también se encontraba este doble aspecto, sobre el que proyectará una renovadora mirada invitando a pensar lo bello como *quae visa placent*.

a) Tomás y la especulación tradicional sobre lo bello

Decir que Tomás ha sido un continuador de la tradición especulativa sobre el *pulchrum* supone afirmar que ha recibido y reiterado tanto a las estructuras inteligibles de lo bello cuanto a su psicología.

En primer lugar el Aquinate ha subrayado la belleza del orden[22], cuando hablando de la virginidad dice que ella es deleitable ya que "el orden propiamente deleita así como la belleza del orden"[23]. Es el orden racional sobre las pasiones lo que deleita al que lo comprende y si hay un verdadero orden entonces hay verdadera belleza.

Ahora bien, si lo bello es lo que está *ordenado* entonces dicho orden implicará la presencia de partes, el que estas partes correspondientes a una determinada naturaleza estén todas presentes y que entre ellas haya una relación adecuada. En efecto:

---

[22] Tema tratado extensamente por San Agustín. Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Ordine*, I, 7, 18: "No quiere Dios los males, porque no pertenece al orden que Dios los ame [...]. ¿Te parece poco orden que Dios ame los bienes y no los males? [...]. Él quiere amar los bienes y aborrecer los males, lo cual es un orden acabado y de una divina disposición […]. De este modo, como con ciertas antítesis, por la combinación de cosas contrarias, que en la oratoria agradan tanto, se produce la hermosura universal del mundo".

[23] TOMÁS DE AQUINO, *Sermones*, s. 14, p. 2.

> "Para la belleza se requieren tres cosas. Primero sin duda, la *integritas* o *perfectio*, pues las cosas son feas porque están disminuidas. También la debida *proportio* o *consonantia*. Y además la *claritas*, de donde se dice que son bellas las cosas que tienen color nítido"[24].

Como se puede observar el Aquinate releva tres estructuras inteligibles de lo bello totalmente tradicionales[25]. La primera de ellas es la *integritas* o *perfectio*. En el texto citado ambas aparecen identificadas; sin embargo en otro lugar el Aquinate las distingue de la siguiente manera:

> "Lo íntegro y lo perfecto parecen ser lo mismo pero sin embargo difieren según su razón; pues parece que algo se dice perfecto cuando alcanza la propia naturaleza, e íntegro cuando no hay una carencia, como cuando decimos que un hombre no es íntegro si después de haber alcanzado la propia naturaleza fuera mutilado en algún miembro"[26].

Lo que en realidad ocurre entre la *perfectio* y la *integritas* es que una y otra se implican ya que no podría darse la segunda sin la primera, ni podría la primera permanecer separada de la segunda. Sin embargo, Tomás hace una distinción de razón ya que la *perfectio* mira a la constitución del ente como sustancia y la *integritas* a que en esa constitución nada falte de lo que corresponde a su naturaleza. La belleza entonces implicará estos dos aspectos. Pero además, ya en otro texto, el Aquinate destaca en la *perfectio* dos aspectos subordinados: la perfección en cuanto constitutiva del *ens* y la perfección en cuanto a la consecución del fin:

> "La perfección de una cosa es doble: primera y segunda. La perfección primera es, sin duda, según que la cosa es perfecta en su substancia; esta perfección es la forma del todo, la que surge de la *integridad* de las partes. La perfección segunda es la del fin. […] La primera perfección es causa de la segunda porque la forma es principio de la operación"[27].

La primera perfección es la que determina al ente mismo; la segunda lo considera en relación al fin que le marca su naturaleza. Así se comprende

---

[24] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae,* I, q. 39, a. 8, c.

[25] Cfr. BOULNOIS, O., *La beauté d'avant l'art. D'Umberto Eco*, p. 432. El autor dice que Tomás estudia poco a estas estructuras porque "supone conocidos lo criterios ya admitidos de sus contemporáneos y se limita a hacer alusión".

[26] TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. II, lect. 1.

[27] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae,* I, q. 73, a. 1, c.

que, aplicada a la belleza, la perfección de la que habla el Aquinate sea la primera, es decir la que mira a la forma e implica la integridad. Sin embargo, también se refiere al segundo tipo de perfección. En efecto, supuesto el primer tipo por el que todo ente es bello, es posible atender a una segunda *perfectio* que mira al despliegue de la naturaleza de dicho ente; es ahora cuando se puede ver que no todos los entes alcanzan un mismo grado de perfección y que por lo mismo no todos tienen el mismo *grado* de belleza. No todas las rosas son igualmente bellas: pueden tener todo lo que les corresponde o faltar en algo, o bien teniendo todo pueden tenerlo en mayor o menor perfección. Todas son y por lo tanto están *formadas*, pero no todas están en su *télos* y por ello se puede decir que hay rosas más y menos bellas.

Así, la belleza enraizada en la perfección primera hace posible aquella *belleza segunda* relacionada con la plenitud del ente. De este modo, la *perfección* e *integridad* aplicada al *pulchrum* significa la belleza que da la forma pero también, supuesta la anterior, expresa los grados de belleza posibles a los entes, ámbito donde lo bello se entrelaza con lo bueno[28].

La segunda estructura inteligible de lo bello propuesta por Tomás es la *proportio*. Sobre ella existe una fortísima tradición que reconoce sus inicios en el pensamiento griego y atraviesa toda la historia hasta nuestros días. Tomás releva esta estructura aplicándola en diversos sentidos[29], donde siempre aparecerá de fondo algún tipo de multiplicidad.

En efecto, cuando se piensa la razón propia de la *proportio* se advierte que la existencia de partes le es inherente pues sólo puede haber relación adecuada en la medida que exista al menos una dualidad. En este sentido dirá Tomás que "en cualquiera que se encuentra alguna cosa dual de las cuales una es complemento de la otra, la *proportio* de una de ellas a la otra es como la *proportio* de la potencia al acto: en efecto, nada se completa sino por su acto propio"[30].

---

[28] Esto es comprensible ya que se está en el ámbito de la forma del ente real, no en las regiones de la razón donde la distinción bien-belleza es posible. De allí que, como se notará más adelante, todas estas estructuras inteligibles de lo bello, en la medida que reconducen hacia la forma, llevan no hacia la distinción de los trascendentales sino hacia su unidad.

[29] Cfr. ECO, U., *Il problema estético in San Tommaso*, pp. 60-71. El autor trae un estudio pormenorizado de la *proportio* donde la analiza en diversos niveles: metafísico, antropológico, gnoseológico, etc.

[30] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, II, 53, n2.

Ahora bien, el Aquinate aplica la *proportio* a todo ente aunque con diversos matices. Debe atenderse a esto porque dicha estructura no parece presentar inconvenientes cuando se habla del ente creado al cual le es esencial la composición de acto-potencia. Sin embargo, al referirse a Dios Tomás prefiere hablar de *consonantia* en vez de *proportio,* indicando que ella aparece en las relaciones intratrinitarias:

> "A la razón de la belleza concurren dos cosas, según Dionisio, es decir la *consonantia* y la *claritas* […]. A estas dos el Filósofo agrega una tercera cuando dice que lo bello está en el cuerpo grande; […] y según estas tres razones la belleza conviene como algo propio del Hijo; en efecto, en cuanto el Hijo es imagen perfecta del Padre hay allí *consonantia* perfecta, pues es igual y similar sin desigualdad ni disimilitud"[31].

La *consonantia* corresponde a Dios en cuanto causa, como ya lo ha tratado Dionisio. Sin embargo también puede decirse que hay *consonantia* entre las Divinas Personas, ya que el Hijo es la verdadera Imagen del Padre, donde no hay disimilitud alguna.

En las creaturas se encuentra ya sin inconveniente la *proportio* como esa característica que acompaña a todo ente en cuanto bello, dándose tanto en el orden corpóreo cuanto en el espiritual. Considérese primero el ámbito corpóreo: "la razón de armonía conviene más a las cualidades del cuerpo que al alma, pues la salud es cierta armonía de los humores; la fortaleza (lo es) de los nervios y de los huesos; y la belleza (lo es) de los miembros y de los colores"[32]. Se advierte aquí una paráfrasis de Agustín, quien había señalado como elementos esenciales a la belleza del cuerpo humano tanto la proporción de los miembros cuanto la suavidad del color. Esta expresión será capitalizada por el Aquinate trayéndola sistemáticamente cada vez que hable de la proporción, la consonancia y la belleza:

> "De donde la belleza corporal consiste en que el hombre tenga los miembros del cuerpo bien proporcionados con cierta claridad debida de color"[33].

---

[31] TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum,* d. 31, q. 2, a. 1, c.

[32] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, II, 64, n. 3.

[33] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae,* II-II, q. 145, a. 2, c. En esta cita que se repetirá más adelante, el Aquinate no sólo muestra la doble belleza que conlleva la *proportio*, sino también la doble fuente a la que responden sus especulaciones. La primera es el Dionisio en el *De Divinis Nominibus*; la segunda es el Hiponense que habla de la belleza espiritual.

Porque, como dice Agustín en el libro XIX del *De Civitate Dei*, la belleza del cuerpo es la conveniencia de las partes con cierta suavidad de color[34].

Tomás notará, además, la presencia de otra *pulchritudo* que, implicando también la *proportio*, se da en el ámbito espiritual: "y de igual modo la belleza espiritual consiste en que tanto la reflexión como el obrar (del espíritu) esté bien proporcionado según la claridad espiritual de la razón"[35]. Frente a la *proportio* corpórea donde obra la naturaleza de modo necesario, hay una *proportio* donde obra el *lógos* humano que pone libremente la medida adecuada tanto en la *theoría* cuanto en el *agere*; por este motivo el Aquinate trazará una exquisita relación entre la belleza y la virtud, especialmente en aquella que en mayor grado dice la proporción:

> "Aunque la belleza convenga a cualquier virtud, se atribuye sin embargo en grado excelente a la templanza por una doble razón. En primer lugar según la razón común de templanza a la que pertenece cierta proporción moderada y conveniente, en la que consiste la razón de belleza, como es patente por el Dionisio, en el IV capítulo del *De Divinis Nominibus*"[36].

Dado que el obrar humano se da en lo concreto, la proporción lograda en la *práxis* humana será de tal singularidad que sólo una entre todas las obras posibles será correcta pues las demás carecerán de la adecuada proporción y por tanto de belleza. Para indicar esto Tomás vincula la *proportio* presente en el acto virtuoso con el *justo medio* que Aristóteles reclama para la virtud:

> "La salud y la belleza son causadas debido a que el cuerpo, cuanto a todas las partes, está bien proporcionado, pero para que haya fealdad o enfermedad basta que falte la debida proporción en cualquier parte. Y por esto de múltiples maneras acontece el estar enfermo o ser feo, pero en un solo modo el ser sano o bello. De igual modo se requiere para el acto que sea conmensurado a las debidas circunstancias, de las cuales (por) cualquiera que falle, se hace el acto vicioso. Y por esto el Filósofo dice en el II de la *Ética* que lo bueno acontece en un solo modo y lo malo de muchos"[37].

---

[34] TOMÁS DE AQUINO, *In IV Sententiarum,* d. 44, q. 2, a. 4A, ag. 3.

[35] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae,* II-II, q. 145, a. 2, c.

[36] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae,* II-II, q. 141, a. 2, ad3.

[37] TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 22.

Este acertar o no en lo realmente proporcionado determina no sólo el dar con la belleza o la fealdad sino también permite diferenciar nuevamente *grados* de belleza, tanto en lo corpóreo (natural o artístico) como en lo espiritual: "Y porque la proporción puede ser más o menos conveniente, de allí es que la misma belleza o la salud en sí considerada se dice según un más y un menos"[38].

La tercera estructura inteligible de lo bello que Tomás ha tratado en el texto citado más arriba es la *claritas*. Sobre sus características esenciales ya se han hecho las indicaciones necesarias cuando se trató el comentario al *De Divinis Nominibus* de Dionisio. Ahora, simplemente conviene recordar algunas de las cuestiones referidas. Ante todo, esta estructura reconoce su fuente más característica en el llamado neoplatonismo, especialmente en la especulación de Plotino. Allí se la considera como la forma del ente en cuanto a su poder irradiador o informante en virtud del cual la materia prima se constituye en este u otro ente. Sobre este sentido fundamental los medievales vieron en la *claritas* tanto a la luz física misma que permite ver lo bello cuanto a la fuerza manifestativa del ente bello donde la forma ha organizado a tal punto la potencialidad del ente que éste de alguna manera *esplende* entre los otros.

Ahora bien, Tomás hace suya esta estructura tradicional tomándola principalmente del pensamiento dionisíaco: "a la razón de belleza concurren dos cosas, según Dionisio, la *consonantia* y la *claritas*"[39]. Sin embargo, junto a la fuente dionisíaca Tomás considera también la agustiniana. En efecto, el Hiponense había hecho referencia a ella al indicar que los miembros del cuerpo humano "si guardan la ley de la armonía y se les añade la luz del color, nace un cuerpo, que es considerado hermoso [*formoso*]"[40]. Este es el motivo de que el Aquinate haya reunido lo afirmado por Dionisio con aquella expresión agustiniana sobre la belleza del cuerpo en el final del texto donde se mencionan las tres estructuras inteligibles de lo bello: "Y además la *claritas*, de donde se dice que son bellas las cosas que tienen color nítido"[41]. La referencia a la definición de belleza corporal agustiniana es indudable como así también la fuerte presencia de Dionisio.

---

38 TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Libri Ethicorum*, liber 10, lect. 3, n. 5.

39 TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum,* d. 31, q. 2, a. 1, c.

40 AGUSTÍN DE HIPONA, *De Vera Religione,* 40, 75.

41 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae,* I, q. 39, a. 8, c.

Esta breve consideración de la *claritas*, como así también de la *perfectio* y la *proportio*, permite ver que estas estructuras de lo bello remiten necesariamente a la noción de *forma*. En efecto, en última instancia es posible hablar de claridad, proporción e integridad o perfección en virtud de la forma que es la raíz metafísica de toda belleza; es ella la que esplende o la que irradia la materia para que esplenda; es ella el acto que despliega la potencialidad del ente de modo proporcionado; y es ella la que contiene la totalidad de lo que corresponde a cada ente según su naturaleza. La forma es entonces la raíz más profunda de todas las estructuras inteligibles de lo bello y es algo que también Tomás asume de la tradición: "La identificación de la forma y la belleza, fuente de debate entre la causa formal y la causa final, viene en línea directa de Agustín"[42]. A su vez, será la forma quien en definitiva brinde unidad a todas las estructuras estudiadas haciendo que se impliquen:

> "[Estas estructuras] no debieran concebirse como señalando tres elementos distintos que entraran en la estructura de lo bello según lo concibe nuestro entendimiento. Primero viene lo bello, y cuando ya está allí, la posible pluralidad de nuestros puntos de vista relativos a él aparece en conjunto. Que esto es así puede señalarlo el hecho de que todo intento de definir una de estas nociones tomada en sí misma implica de modo inevitable las demás"[43].

De esta manera se puede ver que las estructuras principales en las que los medievales pensaron lo bello se hallan presentes en Tomás sin mostrar algún tipo de modificación. Y algo similar podría decirse respecto de la psicología de lo bello.

Tal como lo había referido Platón[44], y con más elaboración Agustín[45], lo bello aparece vinculado tanto al ver cuanto al placer humanos. En primer

---

[42] BOULNOIS, O., *La beauté d'avant l'art. D'Umberto Eco*, p. 434.

[43] GILSON, E., *Pintura y realidad*, p. 166.

[44] Cfr. PLATÓN, *Hipias Mayor*, 298a: "decimos que es bello lo que nos produce satisfacción, no todos los placeres, sino los producidos por el oído y la vista".

[45] Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Ordine*, II, 11, 34: "Así pues, cuando miramos en este edificio todas sus partes, no puede menos de ofendernos el ver una puerta colocada a un lado, la otra casi en medio, pero no en medio. Porque en las artes humanas, no habiendo una necesidad, la desigual dimensión [*dimensio*] de las partes ofende, en cierto modo, a nuestra vista. En cambio, ¡cuánto nos deleitan y embelesan el ánimo las tres ventanas internas debidamente colocadas, a intervalos iguales!".

lugar lo bello conlleva, a diferencia del apetito, no una *posesión* sino una *visión* es decir una actividad contemplativa que no busca hacerse del ente para gustarlo mediante un tener sino que lo goza en el ver: "y así aparece que lo bello agrega sobre lo bueno cierto orden a la potencia cognoscitiva, de manera que lo bueno se diga *aquello que simpliciter complace al apetito* y lo bello se diga *aquello cuya aprehensión misma place*"[46]. Tomás subraya ese carácter visivo de lo bello indicando no sólo que se trata de la aprehensión sino de *ipsa apprehensio*: es la misma actividad visiva placentera donde la belleza se revela.

Esta visión, cuyas características serán estudiadas más adelante, *es* una actividad gozosa, una actividad que implica el placer específico de una potencia cognoscitiva y que Tomás ha condensado en su breve *quae visa placent*:

> "Lo bello mira a la potencia cognoscitiva, pues se dicen bellas las cosas que vistas agradan. De donde lo bello consiste en la debida proporción, porque el sentido se deleita en las cosas debidamente proporcionadas, como en las similares a sí mismo; pues el sentido y toda potencia cognoscitiva es cierta *ratio*"[47].

Este texto, que constituye sin duda el eje del presente trabajo, releva importantes aspectos que la tradición antigua y medieval había destacado en la experiencia humana de lo bello. En primer lugar, aquella relación ya mencionada por Platón que asocia lo bello al placer tanto visivo cuanto auditivo, es decir al placer del conocer. Tomás continúa esa línea de estudio recuperando otra afirmación tradicional sobre los sentidos vinculados a la belleza:

> Pero a la razón de lo bello pertenece que en su contemplación o conocimiento se aquiete el apetito. De donde también consideran lo bello principalmente aquellos sentidos que son máximamente cognoscitivos, es decir la vista y el oído, pues decimos (que hay) cosas visibles bellas y bellos sonidos[48].

Otro aspecto que se acentúa dentro del placer de lo bello es el horizonte aristotélico en el que Tomás lo está pensando. En el texto de I, q. 5, a. 4, ad1

---

[46] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae,* I-II, q. 27, a. 1, ad3.

[47] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae,* I, q. 5, a. 4, ad1.

[48] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae,* I-II, q. 27, a. 1, ad3.

se dice que el placer aparece por la *proporción* que se da entre el sentido y el ente. Esta relación implica una mayor o menor *adecuación* entre ambos, una mayor o menor proporción, de donde resulta un mayor o menor placer. Aristóteles lo había dicho de la misma manera:

> "Todo sentido actúa con relación a su objeto, y lo hace perfectamente el que está bien dispuesto hacia lo más excelente que por él puede ser percibido [por lo tanto], en cada sentido será mejor la actividad del órgano que esté mejor dispuesto respecto de lo más excelente que cae bajo su radio de acción, y esta acción será a la vez la más perfecta y la más agradable"[49].

Hay que comprender que la *forma mentis* en la que Tomás está pensando el placer es aristotélica, lo que supone pensarlo como formando parte de la totalidad del placer posible al hombre, es decir no sólo como placer sensible sino principalmente como gozo de todo el ser humano en cuanto intelectual y, por encima de todo, como felicidad.

Se debe concluir entonces que Tomás ha asumido en su especulación sobre el *pulchrum* todas las estructuras inteligibles de lo bello pensadas por los medievales, especialmente las de origen agustiniano y dionisíaco, como así también toda la psicología de lo bello que la tradición medieval había ganado.

b) Tomás y la originalidad del *quae visa placent*

Destacar la profunda deuda que Tomás tiene con la tradición medieval no significa ignorar sus aportes. Por el contrario el Aquinate ha enriquecido esa tradición dando al tema de lo bello una enunciación mucho más precisa que ha podido reunir en una sola expresión los dos momentos de lo bello que el pensar medieval desarrollara. Tomás ha pensado el *pulchrum* desde la *metafísica* del *quae visa placent*, superando así los inconvenientes que plantea un estudio del *pulchrum* desde las estructuras inteligibles de lo bello tradicionales o desde su psicología misma.

En efecto, se ha dicho más arriba que las principales estructuras medievales de lo bello se reducen en última instancia a la forma. Respecto de la *integritas sive perfectio* se indicó que decía tanto la constitución misma del

---

[49] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. X, c. 1, 1172a, M. Araujo y J. Marías (trad.), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

ente en su sustancia cuanto la de sus operaciones propias, que es lo esencial de la forma. Cuanto a la *proportio* se destacó que era la adecuada relación de partes cuyo origen era la forma misma: "la proporción no es la forma, sino la disposición de la materia a la forma"[50]. Por último, la *claritas* también se manifestó intensamente vinculada a la forma ya que "toda forma, por la que la cosa tiene ser, es cierta participación de la *claritas* divina"[51].

Así entonces, el camino de las estructuras inteligibles de lo bello llega inequívocamente a la forma, su verdadera raíz. En esta línea argumentativa se ha movido Eco con el fin de asegurar una indiscutible objetividad a lo bello. Sin embargo, este camino presenta un problema desde el comienzo.

En efecto, si lo que se quiere determinar es la distinción propia de lo bello, es decir aquello especial que este trascendental explicita del ente, tomar como punto de partida el camino de la forma significa renunciar desde el comienzo a dicha distinción. Esto ocurre justamente porque la forma como tal no es principio de distinción sino de unidad: la doctrina de los trascendentales ha insistido en esa convertibilidad en los supuestos al destacar que en la forma concreta –raíz de la proporción, de la integridad y de la claridad– lo verdadero, lo bello y lo bueno se identifican.

De esta manera, desarrollar un estudio de lo bello como distinto de los otros trascendentales partiendo desde la forma, es poner en el inicio mismo un obstáculo insalvable: nunca aparecerá clara la diferencia con los otros trascendentales, especialmente con el bien, ya que allí sólo se hallará identidad. Así lo ha indicado Tomás al decir que "lo bueno y lo bello son lo mimo (en el sujeto) porque nada hay que no participe de lo bueno y de lo bello ya que uno y otro es bello y bueno según la forma propia"[52]; o también cuando en la *Summa Theologiae* declaraba que "lo bello y lo bueno son sin duda idénticos en el *subiectum* porque se fundan sobre la misma cosa es decir sobre la forma"[53].

Más aún, esta identidad de los trascendentales en los supuestos es la que imposibilitará también cerrar las tres estructuras inteligibles de lo bello dentro de férreos límites, pues Tomás las aplicará no sólo a lo bello sino también al *bonum*: "lo bello y lo bueno son lo mismo en el sujeto porque

---

[50] TOMÁS DE AQUINO, *In Aristotelis De Anima Libro I*, lectio 9, n. 13.

[51] TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5.

[52] TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, §355.

[53] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae,* I, q. 5, a. 4, ad1.

tanto la *claritas* como la *consonantia* se contienen bajo la razón de lo bueno"[54]. Lo mismo se puede decir de la *perfectio* que lleva más fácilmente al bien que a lo bello: "Todo agente obra en cuanto está en acto. En cuanto está en acto, es perfecto. Todo lo perfecto, en cuanto tal, lo llamamos bueno"[55].

Quizás ésta haya sido la razón por la que el Aquinate no ha asumido la expresión usada por Alberto para referirse al *pulchrum* como distinto de lo bueno. No hay duda que el *splendor formae* albertino ha dado al tema de lo bello un nuevo horizonte especulativo. Sin embargo, cuando se busca lo bello como un trascendental distinto, una vez más el camino de la forma y su proporción a la materia encuentra los obstáculos indicados: la distinción se torna imposible porque la forma es un principio de unidad donde los trascendentales se convierten[56].

Por el contrario, Tomás ha preferido hablar de *quae visa placent*, expresión que reconoce su deuda con la tradición pero que, a la vez, se muestra como algo renovado. ¿Por qué esta expresión goza de probada originalidad? Justamente porque supuestos todos los aportes de la tradición, la breve frase está dicha en una estructura de pensamiento completamente nueva y original de Tomás: la llamada *doctrina de los trascendentales*.

Si es cierto que esta doctrina habla de unidad en el ente y distinción en la razón, entonces todo intento de estudiar un trascendental en el *subiectum* está signado por la imposibilidad de la diferencia ya que ésta sólo aparece a la razón que explicita lo implícitamente contenido en el *ens*. En este sentido, el Aquinate ha indicado que cuando se trata de distinguir trascendentales atendiendo a la relación que guardan entre sí es necesario remitirse a un tercero que sea realmente capaz de comparar a todo ente. En este punto se introdujo aquella cita aristotélica que hablaba del *anima quodammodo omnia*

---

[54] TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, §355. Este es quizás uno de los principales puntos donde el trabajo de Eco no acierta ya que destaca a la *claritas* como el criterio específico de lo bello que relaciona al ente con el intelecto dando a la belleza su especificidad y permitiéndole recuperar el *quae visa placent* dentro de la especulación sobre el *pulchrum*. Sin embargo aquí se ve cómo Tomás aplica esta estructura también al *bonum*, dejando en claro que en vez de promover la distinción, invita a la unidad. Cfr. ECO, U., *Il problema estetico in San Tommaso*, pp. 80-81.

[55] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, II, 41, n. 6.

[56] Es indudable que el Aquinate conocía esa expresión ya que fue el encargado de compilar las clases de Alberto que serían editadas como comentario al *De Divinis Nominibus*.

aunque asumida en un contexto renovador: el alma, en cuanto *imago Dei* estaba vocada a tener señorío sobre la creación al modo propio del *lógos*, y puesto que ese había sido el mandato Divino en la creación, entonces el *anima* era el ente al que por su posición le correspondía ser ese punto óptimo de comparación de todo lo que es.

Si las potencias anímicas propiamente humanas son los momentos en los que dicho señorío se ejerce, entonces éstas, inteligencia y voluntad, tienen la misión de relacionarse a todo ente pero según su modo propio. El *De Veritate* 1, 1, mostró cómo esa relación de adecuación de la inteligencia a los entes recibía el nombre de *verum*, y cómo la relación de la voluntad a lo apetecible reconocía el nombre de *bonum*. Lo verdadero decía al ente en su faz cognoscitiva, en su relación de adecuación con el intelecto, y lo bueno lo decía en su dimensión apetitiva.

Si ahora se dice que lo bello es un trascendental, para comprender su especificidad será preciso encontrar aquella especial relación que guarda con el alma. Es entonces cuando conviene remitirse al texto de la *Summa Theologiae* citado más arriba:

> "Debe decirse que lo bueno y lo bello son lo mismo en el *subiectum*, porque se fundan sobre la misma cosa, es decir la forma, y por esto lo bueno es alabado como lo bello. Pero difieren según la razón. Pues lo bueno propiamente mira al apetito, ya que lo bueno es lo que apetecen todas las cosas [*quod omnia appetunt*]. Y por esto tiene razón de fin pues el apetito es como cierto movimiento hacia la cosa. Lo bello mira a la potencia cognoscitiva, pues se dicen bellas las cosas que vistas agradan [*quae visa placent*]. De donde lo bello consiste en la debida proporción, porque el sentido se deleita en las cosas debidamente proporcionadas, como en las similares a sí mismo; pues el sentido y toda potencia cognoscitiva es cierta *ratio*"[57].

En el marco de los trascendentales, el texto refiere los dos aspectos señalados más arriba: identidad en los supuestos y diferencia según la razón. En la misma línea argumentativa el Aquinate repite la exacta fórmula utilizada en el *De Veritate* 1, 1, cuando se refería al bien como un trascendental: *quod omnia appetunt*. Ahora bien, supuestos estos límites, anuncia lo especial que agrega lo bello como distinto de lo bueno: el carácter gozoso del ser visto; el ente es bello porque su visión es gozosa para el ente racional, el

---

[57] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae,* I, q. 5, a. 4, ad1.

alma se relaciona con el ente de esa especial manera que es la de gozarlo en la visión: *pulchra enim dicuntur quae visa placent*. Esta breve frase delimita el campo de lo bello ante los otros trascendentales.

En primer lugar, significa una distinción importante con el bien, ya que éste implica *movimiento hacia*, es decir una tensión hacia algo que es visto en su dimensión perfectiva, en su capacidad de completar en algún aspecto. Lo bello no conlleva esa tensión sino que dice un aquietarse en el *ver placentero*, no es un *deseo* que busca poseer sino un *ver* que reposa en el gozo. En segundo lugar, también expresa una distinción importante con la verdad, pues aunque se trate de un ver, la relación no será de adecuación sino de *gozo vidente*; no se trata de la conveniencia de todo ente a la inteligencia, sino del *ser visto gozosamente* por el *intelecto*.

Ahora bien, si el *De Veritate* indicó que lo bueno se relacionaba con la voluntad y lo verdadero con la inteligencia, habrá que decir ahora qué relación guarda la belleza con el alma. Frente a esto algunos autores han abandonado la idea de la trascendentalidad de lo bello por no hallar una tercera potencia específica de relación[58]. Sin embargo, no parece que esto sea necesario, sobre todo si se atiende a la *actividad intelectual* con la que se relaciona lo bello pues se trata de un *ver*, es decir de una actividad cognoscitiva que se distingue de la adecuación implicada en la verdad. De esta manera no es preciso buscar una potencia distinta de la inteligencia, sino saber a qué clase de actividad intelectual se refiere esta visión.

Por otro lado, se trata de una visión *gozosa*, es decir donde hay placer. Este aspecto es lo que ha llevado a muchos comentadores modernos a reducir lo bello al bien, pues parecen hacer del placer algo privativo de la posesión de lo bueno[59]. Por el contrario, un estudio de este tema revelará que para Tomás hay un especial tipo de placer en la actividad cognitiva que se engarza sin inconvenientes con lo dicho acerca de lo bello.

Esta doble relación del *pulchrum* a la inteligencia y al placer radicado en el apetito es lo que ha motivado a otros autores a indicar que la expresión tomasina significa *la suma de todos los trascendentales*[60], pues tiene el aspecto cognitivo propio de la verdad y el apetitivo propio del bien. Sin

---

[58] Cfr. BOULNOIS, O., *La beauté d'avant l'art. D'Umberto Eco*, p. 426: "no hay una tercera facultad humana".

[59] Cfr. CAYETANO, *In I-II, q. 27, a. 1,* en MARITAIN, J., *Arte y escolástica*, p. 168.

[60] Cfr. MARITAIN, J., *Arte y escolástica*, p. 172: "lo bello es el esplendor de todos los trascendentales reunidos".

embargo, aún cuando lo cognitivo y el placer aparecen en lo bello, sigue siendo preciso determinar cuál es su lugar propio. En este sentido es imprescindible establecer a qué se refiere el Aquinate con los términos *visum* y *placere*; dicho de otro modo, es imperioso estudiar qué clase de actividad intelectual es este *videre* como distinta de la actividad propia de la verdad, y qué especial placer aparece en las potencias cognitivas. La determinación de estos aspectos de lo bello permitirá encontrar lo propio que agrega a la noción de ente.

Soy consciente de que partir del *quae visa placent* no es algo que la mayoría de los autores acuerde, ya que incluso los que han mostrado su beneplácito por la trascendentalidad de lo bello prefieren no obstante el camino de la forma. Quizás esta decisión –que impide una clara delimitación de lo propio del *pulchrum*– radique en un problema introducido por la modernidad, a saber: el de la subjetividad en lo bello. Excedería ampliamente los alcances de este trabajo plantear siquiera el tema mencionado pero es indudable, al menos en Eco, la intención de evitar la *subjetividad* y vincular el tema con realidades más objetivas tales como la forma, la integridad, etcétera, que evitan esa invitación al gusto particular que parece sugerir una expresión de corte tan psicológico.

Sin embargo, Tomás no hace su clásica afirmación *visiva* desde una óptica antropológica o psicológica y, mucho menos moderna, como tampoco lo ha hecho cuando hablando del bien lo ha descrito como *quod omnia appetunt*. El Aquinate está invitando a ubicarse en una posición metafísica para leer esta expresión, donde el placer visivo no refiere al gusto particular de tal o cual persona, ni es sólo *estético*: se trata de la respuesta a la vocación humana de ser todas las cosas y de gozar en la Visión.

En conclusión, se debe afirmar que el verdadero camino a seguir en un estudio trascendental de lo bello debe partir de ese punto donde la distinción con los otros trascendentales es posible, es decir en aquella expresión que describe lo específico de lo bello separado por la razón. Este punto de partida es el *quae visa placent*, porque sólo allí aparece la posibilidad de la distinción trascendental. Con todo, partir de este punto significa asumir una mirada metafísica sobre *videre* y sobre el *placere* que no descarta las estructuras inteligibles de lo bello tradicionales sino que las entiende en su justa medida ya que, percibido lo propio de lo bello *secundum rationem*, entonces es posible entenderlas adecuadamente.

c) El *visum* y su sentido en el pensamiento tomasino

a. Lo bello en relación al conocimiento humano

Atendiendo a que el *quae visa placent* aparece sólo una vez en toda la obra del Aquinate, ¿podría decirse que es una expresión ocasional que el autor no ha ponderado completamente? Umberto Eco ya había respondido a esta pregunta diciendo que la proposición "ciertamente asume un peso en el contexto del sistema, donde cada término tiene un valor y un significado, y con este se carga necesariamente en el momento en el cual viene inserto en el discurso"[61]. Lejos de tener poco valor, el *quae visa placent* posee, independientemente de su escasa aparición, una densidad propia que brota de los conceptos involucrados, cuya organicidad con el resto del pensamiento tomasino los plenifica y esclarece.

Sin embargo, se ha visto cómo esta expresión defendida por Eco rápidamente se tornaba sospechosa a sus ojos, ya que en su constitución parecía referirse a un concepto que no tiene lugar en la especulación tomasina. "¿Existe una intuición intelectual en Santo Tomás?"[62], se preguntaba el autor, y respondía que, al menos como problema, recién "entra en el tomismo sólo con Juan de Santo Tomás […], y en virtud de la influencia de la escuela franciscana, a través de la cual el tomismo la asimiló en el transcurso de las numerosas discusiones filosóficas"[63].

Hay que acordar con Eco que, al menos en el sentido moderno, no se encontrará desarrollo alguno de la intuición intelectual en los textos tomasinos. Sin embargo, esto no significa que los medievales, y con ellos Tomás, no hubieran desarrollado una importante especulación sobre la capacidad de la inteligencia de llegar, mediando los sentidos sin duda, *statim* a la percepción de la *quidditas*, de la entidad, de los primeros principios, y de modo más mediado aún, a la intelección de la verdad misma de los juicios y de los razonamientos. De hecho, la reflexión sobre estos temas ha sido de tal importancia para los medievales que han considerado esta actividad intelectual como un *primum* del que procede *todo* el pensar humano.

Por ello, es importante hacer una prolija revisión del término *visum* en Tomás, para así tratar de comprender el sentido que pueda tener dentro de la

---

[61] ECO, U., *Il problema estético in San Tommaso*, p. 39.

[62] ECO, U., *Il problema estético in San Tommaso*, p. 44.

[63] ECO, U., *Il problema estético in San Tommaso*, p. 45.

expresión que se está estudiando. Y con este fin conviene recordar el contexto en el que ha sido dicha:

> "Lo bello mira a la potencia cognoscitiva, pues se dicen bellas las cosas que vistas agradan. De donde lo bello consiste en la debida proporción, porque el sentido se deleita en las cosas debidamente proporcionadas, como en las similares a sí; pues tanto el sentido como toda potencia cognoscitiva es cierta *ratio*. Y porque el conocimiento se hace por asimilación y la similitud mira a la forma, lo bello pertenece propiamente a la razón de causa formal"[64].

Como se ha indicado, lo propio de lo bello como trascendental en su distinción con lo bueno es justamente esta referencia al conocimiento que lo coloca en el orden de la causalidad formal: se trata de un *ver gozoso*.

Dentro de estos límites se debe destacar que lo bello implica para Tomás un conocer que corresponde a *toda potencia cognoscitiva*. Si bien en el texto se menciona al sentido, es claro que no hay allí una restricción sino más bien una indicación de cierta clase de actividad más apropiada a la percepción de lo bello. Lo mismo puede apreciarse en el otro texto de la *Summa* donde se afirma que "a la razón de bello pertenece que el apetito se aquiete en su contemplación o conocimiento"[65]. En esta oportunidad el Aquinate vuelve a utilizar un término que sugiere no sólo una actividad cognoscitiva sino una de cierta clase: lo bello está vinculado al *aspectare*, a *la acción de ver*.

Ahora bien, si esa actividad se da en *toda* potencia cognoscitiva, deberá hallársela tanto al nivel de los sentidos cuanto al de la inteligencia. En relación a los primeros Tomás dirá:

> "De donde también aquellos sentidos que son máximamente cognoscitivos, es decir la vista y el oído que se consagran al servicio de la razón, miran principalmente a lo bello; en efecto, hablamos de cosas visibles bellas y de bellos sonidos. Por el contrario entre los sensibles de los otros sentidos no usamos el nombre de belleza, pues no hablamos de sabores u olores bellos"[66].

En un contexto donde se está hablando del carácter cognitivo de lo bello como lo distintivo respecto de lo bueno el Aquinate introduce la referencia a

---

[64] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae,* I, q. 5, a. 4, ad1.

[65] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae,* I-II, q. 27, a. 1, ad3.

[66] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae,* I-II, q. 27, a. 1, ad3.

los sentidos pero precisando el alcance de su afirmación: si bien toda potencia cognoscitiva entra en relación con la belleza, a nivel sensible no todos los sentidos la perciben sino sólo la vista y el oído, mientras que el gusto y el olfato quedan fuera. ¿A qué se debe esto?

Quizás la primera de las razones sea la adhesión al contexto tradicional que el siglo XIII presentaba en relación a lo bello. En este sentido Platón había indicado que "es bello lo que nos produce satisfacción, no todos los placeres, sino los producidos por el oído y la vista"[67], y Agustín había insistido en que "en lo tocante a los ojos, la congruencia razonable de las partes se llama *belleza* [*pulchrum*], y en lo relativo a los oídos, un concierto agradable o un canto compuesto con debida armonía recibe el nombre propio de *suavidad* [*suavitas*]"[68], cosa que jamás se podría encontrar en los demás sentidos.

Pero Tomás advierte rápidamente una segunda razón que también tendrá eco en la tradición: estos sentidos son los *máximamente cognoscitivos* porque *deservientes rationi*. ¿Acaso los otros sentidos no sirven a la razón? No hay duda de que así sea, sin embargo este servicio no se da *maxime*, es decir en el grado más alto. Véase esto mismo más de cerca. En primer lugar, hay que entender que este servicio de los sentidos no quiere ver en ellos algo diverso al hombre sino una de las dimensiones humanas donde ya está presente la racionalidad. Este punto debe ser sostenido con firmeza desde el principio para evitar que los posteriores análisis diluyan la *unidad* tanto del hombre cuanto de su obrar cognoscente; es por ello que el Aquinate insistirá en que "propiamente hablando el sentido y el intelecto no conocen, sino el hombre a través de uno y otro"[69]. Esta unidad inicial es de tal importancia que si no se diera, nunca se podría conocer humanamente nada que no se tuviera previamente por ideas innatas. Porque la sensibilidad humana ya es racional es que el hombre en su totalidad podrá llegar a la *quidditas*, porque la sensibilidad es *deserviens rationi*, participa, a su modo, de esa racionalidad: "el cuerpo es por el alma y el sentido por el intelecto"[70], reafirmará Tomás contra cualquier intento de equiparación de la sensibilidad humana con la de los seres irracionales. En relación a la percepción de lo bello ocurrirá lo mismo: es posible percibirlo porque ya está advertido como tal

---

[67] PLATÓN, *Hipias Mayor*, 298a.

[68] AGUSTÍN DE HIPONA, *De Ordine*, II, 11, 33.

[69] TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 2, a. 6, ad 3.

[70] TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Malo*, q. 5, a. 1, c.

por una sensibilidad racional; si no lo reconociera, si pasara por ella sin ser notado y recién después la razón la descubriera, entonces se estaría ante un hombre dimidiado.

Por el contrario, si se parte de la unidad del hombre entonces se pueden ver distintos niveles en el conocimiento humano donde el elemento catalizador es siempre la razón, pues todos los sentidos en el hombre, internos y externos, serán racionales de algún modo. Tomás ve allí, justamente, la razón por la cual los hombres pueden gozar de lo bello y los animales no:

> "Debe decirse que las delectaciones de los otros sentidos (diferentes del tacto) de distinto modo se tienen entre los otros vivientes y entre los hombres. En efecto, en los otros vivientes las delectaciones son causadas en orden a las cosas sensibles del tacto, como el león se deleita viendo al ciervo o escuchando su voz por causa de la comida. Por el contrario el hombre se deleita según los otros sentidos (distintos del tacto) no sólo por causa de esto, sino por causa de la *conveniencia* de las cosas sensibles. […] En cuanto los sensibles de los otros sentidos son deleitables por su *conveniencia*, como cuando el hombre se deleita en el sonido bien armonizado"[71].

Como se ve, la sensibilidad humana no sólo encuentra deleite ante el tacto sino especialmente en la conveniencia que el sentido descubre entre él y lo sensible. Ocurre que en este punto se da una *proporción*, una *ratio,* como ha dicho Tomás en el texto de la *Summa* (I, q. 5, a. 4, ad1), que vincula de modo adecuado el sentido con el sensible, y donde aparece el placer: el oído se place ante el sonido armónico porque es su sensible propio en estado más pleno. Pero ese placer, acompaña a la actividad cognoscitiva plena indicando ese mismo apogeo: el ojo ve lo visible y goza por la *convenientia* que lo visto guarda con él.

Lo mismo se puede relevar y ya de modo más claro, en el siguiente texto:

> "Los sentidos son dados al hombre no sólo para procurar las cosas necesarias para la vida como en los otros vivientes, sino también para conocer. De donde como los demás vivientes no se deleiten en las cosas sensibles sino en orden a la comida y a lo venéreo, sólo el hombre se deleita en la misma belleza de lo sensible según sí misma"[72].

---

[71] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 141, a. 4, ad3.

[72] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 91, a. 3, ad3.

El sentido humano, entonces, excede completamente al sentido animal; y su superioridad consiste en esa presencia del intelecto en cada uno de ellos. El sentido humano *es cierta ratio*, es cierta proporción, pero lo es porque está en él presente la capacidad de *conocer*. Podría decirse que el animal también conoce y que la distinción propuesta por el Aquinate no es muy precisa. Sin embargo Tomás invita a ver el fin para el que uno y otro conoce: el animal conoce sólo para procurarse alimento y reproducción, el hombre conoce desde otro punto de vista que desborda la mera utilidad. Los hombres, más allá de encontrar en los sentidos un servicio hallan también en ellos el placer de realizar la operación cognoscitiva misma. Cuanto más perfecta es esta operación, tanto mayor es el placer que se alcanza. El Aquinate no duda en colocar aquí como ejemplo el placer sensible más desinteresado de todos a fin de confirmar lo dicho: ver lo bello no trae utilidad alguna, se conoce lo bello por el sólo hecho de conocer sin esperar allí otra cosa.

De esta manera Tomás encuentra en los sentidos humanos –justamente por serlo– una primera percepción de lo bello que consiste en un ver placentero referido a la vista y al oído; y estos son los privilegiados por ser los *maxime cognoscitivi*, por ser aquellos donde la actividad intelectual está más claramente representada. Los dos textos citados antes, en la percepción sensible de lo bello han apelado uno al oído y el otro a la vista, mostrando así la profunda presencia del intelecto en ambos. Para comprender más claramente esta afirmación el Aquinate invita a pensar en el porqué de los sentidos y en su misma disposición corporal en comparación con la de los animales. Ya ha dicho más arriba que lo corpóreo en el hombre mira a lo espiritual, por ello la disposición de los sentidos en el cuerpo responderá al mismo principio:

> "Y por esto, porque los sentidos aparecen principalmente en la cara, los demás vivientes tienen el rostro inclinado hacia la tierra para buscar comida y proveerse de sustento, pero el hombre tiene el rostro erguido, de manera que por los sentidos, y principalmente el de la vista, que es el más sutil y el que muestra las mayores diferencias de las cosas, libremente pueda conocer a partir de toda parte sensible tanto las cosas celestes como las terrenas de manera que comprenda la verdad inteligible de todo"[73].

Los sentidos humanos son capaces de buscar el conocer por sí mismo, su misma ubicación lo está representando, ya que hallándose en el rostro er-

---

[73] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 91, a. 3, ad3.

guido están dispuestos para abrirse a todo lo sensible en orden a lo inteligible. Pero este texto hace una particular indicación sobre la vista: ella es la más *sutil* y la que percibe más *diferencias*; es decir, es el sentido más próximo a la inteligencia ya que será esta última donde las diferencias encontrarán su lugar pleno a la luz de los primeros principios. Lo mismo podría afirmarse, aunque en segundo lugar, del oído. Pero mientras aquello llega, tanto la vista cuanto el oído ya han preparado el camino, ya han percibido *proportio* o *convenientia*, ya han detectado *ratio*, y esto porque ellos mismos son *cierta ratio*, es decir, no sólo cierta proporción sino además cierto modo de razón.

La vista y el oído perciben no sólo la proporción del ente en sí sino la que éste guarda con ellos. Esto significa que los sentidos *percipientes* de lo bello no son sólo *receptores* de lo bello sino más aún, *criterios* de esa proporción. En efecto, el sentido, creado por Dios, tiene una naturaleza, una especie de ley de percepción; cuando se dice que está en presencia de algo proporcionado a él, se quiere decir que ese algo cae bajo el *rango* perceptivo del sentido, dándose una sinergia entre ambos: lo proporcionado en sí lo es también al ojo o al oído, pero porque el ojo o el oído tienen la capacidad de percibir lo proporcionado, éste es reconocido como tal. Tal es la razón por la que Tomás insiste, citando al Estagirita en su *Perí Psychés*, en que "el sentido es cierta *ratio*, es decir *proportio*, *forma* y *potentia*"[74], ya que siendo el criterio (forma) de la proporción, es también potencia respecto de lo proporcionado en cuanto puede reconocerlo. Lo mismo se indica en el texto citado más arriba: "De donde lo bello consiste en la debida proporción, porque el sentido se deleita en las cosas debidamente proporcionadas, *como en las similares a sí*; pues tanto el sentido como toda potencia cognoscitiva es cierta *ratio*"[75]. Sobre la doble *proportio* involucrada en el *pulchrum* –la del ente en sí y la de éste al sentido– el Aquinate destaca que el *criterio es el sentido* ya que son las cosas *similares a él* las que están debidamente proporcionadas.

Esta afirmación sólo puede entenderse en el contexto de la *imago Dei,* donde el hombre como *locus philosophicus* tiene la especial misión de gobernar la creación sensible. Esto no significa afirmar que el hombre crea belleza al conocer las cosas sino que, al ser creado por Dios, es el único ente capaz de reconocer esa proporción puesta por el Creador en los entes irracionales que para ellos permanece muda. Esto es posible, justamente, porque

---

[74] TOMÁS DE AQUINO, *In Libros de Anima II et III*, liber 2, lectio 24, n. 5.

[75] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae,* I, q. 5, a. 4, ad1.

el mismo Creador ha hecho también al ojo y al oído y ha ordenado la Creación a éstos.

Con todo, la percepción de lo bello tiene su centro en la inteligencia humana pues allí el *pulchrum* es percibido en su especificidad. En tal sentido recuérdese que Tomás ha referido en los dos textos de la *Summa Theologiae* donde se habla de lo bello como distinto de lo bueno (I, q. 5, a. 4, ad1 y I-II, q. 27, a. 1, ad3) la presencia de lo racional como núcleo que justifica, caracteriza y al que sirven los sentidos; por esto es que se han relevado expresiones como *ratione deservientes* o *quaedam ratio*, donde es indudable la alusión a lo intelectual como fundante de la percepción sensible de lo bello. Aquí es donde se destaca uno de los términos usados por Tomás para describir al *pulchrum*: *visio*. En efecto, si bien la palabra *ratio* ha aparecido en los textos presentados, no obstante Tomás ha preferido hablar de lo bello en términos de visión y de aquella inmediatez que parece reservada a los sentidos *máximamente cognoscitivos*. Atender a este punto y desarrollarlo mínimamente iluminará el sentido del *quae visa placent*.

b. El 'videre statim' como actividad propia del intellectus

La común experiencia humana reconoce que lo bello tiene el singular poder de detener el pensamiento discursivo, de *asombrar* y de invitar a *ver*. Y parece que esto es lo que ha querido destacar el Aquinate al utilizar el término *visum*: una *especial* actividad cognoscitiva llamada *intellectus*.

Tomás precisa el origen y significado análogo del *videre* del siguiente modo:

> "Respondo diciendo que de algún nombre conviene hablar doblemente: en un modo según su primera imposición; en otro modo según el uso del nombre, tal como aparece en el nombre de *visión* el cual es impuesto en primer lugar para significar el acto del sentido de la vista; pero por causa de la dignidad y certeza de este sentido se extiende este nombre, según el uso de los que hablan, a todo conocimiento de los otros sentidos (pues en efecto decimos *ve cómo sabe*, o *ve cómo huele*, o *ve cómo está de cálido*), y finalmente también al conocimiento del intelecto"[76].

El texto muestra que el *ver* toma su sentido primero de la actividad propia del ojo donde se verifica tal certeza y *dignidad* en orden al resto del

---

[76] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 67, a. 1, c.

conocimiento que constituye el fundamento análogo de toda otra visión. Adviértase que Tomás precisa el grado analógico de este ver: la actividad propia del ojo sirve como base a la *imposición del nombre* pero no por esto constituye su analogado principal; de hecho se trata de la participación más evidente e indiscutible de este tipo de conocer, la que fácilmente posibilita su comprensión a los hombres cuyo conocimiento empieza por lo sensible, pero de ninguna manera constituye el *analogatum princeps* del *videre*.

Por ahora interesa destacar sólo que si este *videre* se da en el ojo y es algo análogo implicará entonces dos dimensiones bien delimitadas, la que destaca algo común y la que se da de un modo gradual. En efecto, en toda analogía hay un elemento común que recorre a todos los análogos y que se realiza en distintos grados: ¿qué será lo común a todo *videre*? Para responder esto Tomás vuelve al sentido de la vista, pero ahora en *análoga* comparación con el intelecto angélico: "Y a causa de esto son conocidos por el Ángel *statim* cuando están en acto; como ocurre por el contrario entre nosotros, que el ojo que inmediatamente [*statim*] percibe la especie de la piedra, conoce la piedra preexistente"[77]. Hablando justamente del conocimiento angélico, el cual es siempre *statim* o no discursivo respecto de las esencias infundidas directamente por Dios, el Aquinate establece una analogía con ese sentido donde es más patente la *inmediatez* del conocimiento: el ojo ve y ve. Ahora bien, si ese conocimiento *statim* se encuentra a nivel sensible esto no significa que sea su lugar propio, ya que Tomás lo ha asociado a la actividad cognoscitiva de un ente tal cuya naturaleza es la de ser un espíritu puro; dicho de otro modo, el conocer *statim* se reconoce más esencialmente presente en la actividad espiritual que en la sensible, la cual, aunque más patente, es participación de aquella.

Esto permite encontrar este *videre*, relacionado ahora al hombre, en un contexto claramente espiritual:

> "Hablando con propiedad, se dice que nuestro intelecto *ve* las esencias de las cosas que le son presentadas ya por la luz natural, ya por la luz de la gracia o de la gloria; y por esto consecuentemente se dice que *ve* desde el principio aquellas cosas que, conocidas en los términos, son conocidas inmediatamente [*statim*], como vistas las esencias de los términos"[78].

---

[77] TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Malo*, q. 16, a. 7, ad6.

[78] TOMÁS DE AQUINO, *In IV Sententiarum*, dist. 10, a. 4e, c.

Una vez más el Angélico habla de un *ver* pero ahora referido a la actividad intelectual a la cual se asocia *con propiedad*. Pero, además, se indica que este *videre* es posible en virtud de la *luz* que brota de *la naturaleza,* de la *gracia* o de la *gloria*. Estos aspectos destacados llevan a considerar dos temas íntimamente unidos y que son esenciales en relación con lo bello: por un lado la presencia en el hombre de esa especial clase de conocimiento intelectual *statim*, y por otro el del analogado principal de dicha actividad. Conviene ahora desarrollar el segundo aspecto.

Se acaba de indicar que el *videre* es una actividad intelectual llevada a cabo en virtud de una especial *luz*. Entender esto supone evocar el contexto agustiniano y la teoría de la *iluminación* propuesta por el Hiponense para explicar al conocimiento humano. Se debe recordar que éste era posible en virtud de una *iluminación* divina que permitía ver la verdad de lo singular a la luz de las *leyes universales* presentes en Dios. Tomás desarrollará este tema preservando las afirmaciones agustinianas de una pretendida visión de Dios entre los *viadores*. En concreto, el Aquinate recuperará la necesidad de una luz que permita ese *ver*:

> "Es necesario decir que el alma humana conozca todas las cosas en las razones eternas, por cuya participación conocemos todas las cosas. En efecto, la misma luz intelectual que está en nosotros, no es otra cosa que cierta similitud participada de la luz increada en la que se contienen las razones eternas"[79].

Si es posible que el hombre conozca intelectualmente, es en virtud de una participación de la luz increada en la criatura racional –aquello que en otro lugar se llamó con el nombre de *imago Dei*–; de esta manera "*conocer en las esencias eternas* significará simplemente conocer por medio de una participación de la luz divina, en quien están contenidas las esencias de toda las cosas creadas"[80]. Si bien el Aquinate vuelve sobre el tema varias veces, no obstante condensa su pensar al estudiar la bienaventuranza:

> "Es manifiesto que Dios es el autor de la potencia intelectual y que puede ser *visto* por el intelecto. Y como la misma potencia intelectiva de la criatura no sea la esencia de Dios se sigue que sea alguna similitud participada de Éste que es el primer intelecto. De donde también la potencia intelectual de la criatura se dice cierta luz inteligible, como derivada de la

---

[79] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 5, c.

[80] GILSON, E., *El Tomismo*, p. 390.

primera luz, se entienda esto tanto de la virtud natural cuanto de alguna perfección sobre agregada (como las) de la gracia o de la gloria"[81].

Un vez más se puede detectar en el texto la aparición del vínculo entre *intellectus* como potencia cognoscitiva y *videre* como su acto propio, el que goza de las ya tratadas prerrogativas de ser *statim*. Además, se vuelve a indicar que ese acto es posible por la participación en el hombre de una *luz*, aquella que siendo Dios mismo como primer intelecto es participada a todo ser humano. Sin embargo, ahora se agrega que *toda luz* necesaria al ver intelectual es participación, no sólo la natural sino también la de la *gracia* o de la *gloria*. Dicho de otro modo, la *luz* es siempre la misma, es Dios mismo que se dona participativamente conforme a la *natura* humana en su dimensión operativa propia, la intelectual, la que también está llamada a fructificar en aquella actividad última que es la Visión Beatífica. De este modo no hay que ver aquí *dos* luces distintas, sino grados, ya que "la luz de la gloria evacuará sobreabundantemente toda sombra, no ciertamente quitando la naturaleza sino perfeccionando la luz intelectual que está participada defectivamente en nosotros según (nuestra) naturaleza"[82].

El *lumen gloriae* no constituye el reemplazo de aquella luz natural que daba al hombre la posibilidad de conocer intelectualmente, sino que ella se configura como su cumplimiento más pleno, donde será removido el defecto ínsito a la naturaleza caída al mismo tiempo que el intelecto será perfeccionado mediante un hábito de modo que pueda ver a Dios, cumpliéndose así lo del salmo que dice "en Tu Luz veremos la Luz"[83].

Se comprende así que, siendo Dios el Intelecto-Luz que permite todo ver intelectual, el *lumen gloriae* que implica al *videre* de la *visio beatifica*[84] sea la luz participada en grado eminente. Éste es el *ver* más pleno del que depende y en el que encuentra su máximo cumplimiento y significación todo otro

---

[81] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 2, c.

[82] TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d. 9, a. 8, ad3.

[83] *Psalmos*, 36, 10.

[84] Conviene notar al respecto que si el ver es algo participado al hombre en su naturaleza, ese ver presentará el doble aspecto de ser *principio* y *fin* de la natura humana. Se comprende que sea principio pues se trata de algo ínsito al hombre que marca su diferencia específica. Pero justamente en el ejercicio de esa actividad en estado pleno acaece el cumplimiento de su fin; y por ello Tomás habla de que la felicidad no es otra cosa que una *visión* (con todas las inefables particularidades que implica) que por ser el acto pleno del hombre sobre elevado por el *lumen gloriae*, es completa y sobreabundantemente *beatífica*.

videre, desde el de la inteligencia hasta el más patente y alejado que se halla en los sentidos.

Cuando algunas líneas más arriba se relacionaba el *videre statim* con el conocimiento intelectual del hombre se hizo mención de una de las actividades características donde ese ver se manifestaba. En aquella oportunidad se dijo que en algunos casos el conocer intelectual es *statim* pues "conocidos los términos, son conocidas (las cosas) inmediatamente [*statim*], como vistas las esencias de los términos"[85]. El breve texto llevó en aquella oportunidad hacia otros horizontes, pero conviene ahora retomarlo en una nueva perspectiva que atienda a la existencia de ciertos conocimientos que no demandan de suyo discurso.

Ahora bien, parecería que dichos conocimientos no son de gran importancia, debido a su simplicidad y a que influyen poco en el pensar humano. Por el contrario, el Aquinate reclama para ellos una principalía asombrosa, algo que se comprende con facilidad al recordar el comienzo del artículo 1 del *De Veritate I*:

> "Respondo diciendo que tanto en las cosas demostrables como en el investigar qué es una y otra cosa, es necesario se haga una reducción a algunos principios conocidos por sí mismos al intelecto, de otra manera en ambos casos se procedería al infinito, y así perecería toda ciencia y conocimiento de las cosas"[86].

En otra oportunidad se ha referido este fragmento dentro del contexto de los trascendentales; pero conviene advertir ahora sobre la indicación de la imposibilidad de toda ciencia y conocimiento ante la ausencia de aquellos *prima* indicados oportunamente. Todo conocimiento les debe su existencia, "porque (el hombre) sin discurso conoce los *prima principia statim*"[87].

Si son tan importantes, si de ellos depende verdaderamente todo otro conocimiento, la actividad en la que se manifiestan –aquel ver *statim*– también adquirirá relevancia a la hora del conocimiento humano. Dicho de otra forma, si los *prima principia* son los que fundan todo otro conocimiento, la actividad humana que los descubra sostendrá toda otra actividad cognoscitiva en el hombre. Y esa actividad es la que Tomás ha llamado con el nombre de *intellectus*.

---

[85] TOMÁS DE AQUINO, *In IV Sententiarum*, dist. 10, a. 4e, c.

[86] TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate,* 1,1.

[87] TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, dist. 3, q. 1, a. 6, ad2.

Como se indicó, su importancia ha quedado refrendada al evidenciar la imposibilidad de proceder al infinito en toda serie donde unos conocimientos dependan de otros: si no hay primero, tampoco habrá segundo ni último. Tomás no ha dudado aquí en hacer un razonamiento análogo al de la llamada *primera vía* de la existencia de Dios[88], al transportar "este argumento sobre el terreno de la psicología. […] Los hechos psicológicos, como los hechos físicos, exigen una razón suficiente"[89]. No es posible, en el entender humano, proceder al infinito en la escala de movientes y movidos, y si la razón discursiva es un movimiento, éste debe ser originado por un primero que entiende en acto y sin discurso: ésta es la función del *intellectus*:

> "Respondo diciendo que así como es (propio) del movimiento de las cosas naturales que todo movimiento proceda de un moviente inmóvil, como dice Agustín en el cap. 8 del *De Genesi ad Litteram*, y también lo prueba el Filósofo en el libro VII y VIII de su *Física* […], así también es necesario que ocurra en el proceso de la razón. En efecto, como la razón tenga cierto cambio y en cierto modo sea móvil en cuanto deduce de los principios a las conclusiones, y al inferir frecuentemente pueda inducir al error, es necesario que toda *ratio* proceda de algún conocimiento que tenga cierta uniformidad y quietud, lo cual no se hace por el discurso de la investigación sino que súbitamente es ofrecido al intelecto: en efecto, […] la *ratio* en las (ciencias) especulativas es deductiva a partir de algunos principios *per se nota* cuyo hábito se dice *intellectus*"[90].

El argumento es claro: todo lo que se mueve debe partir de un moviente inmóvil y si la *ratio* es un movimiento, incluso defectivo en algunos casos, para justificar su movimiento y que procede veritativamente es preciso que se parta de principios cuya verdad sea evidente por sí [*per se nota*] y que sea descubierta *statim*, sin discurso; el hábito intelectual que da inicio y asegura todo ese movimiento discursivo recibe el nombre de *intellectus*.

Sin embargo, junto al argumento indicado, Tomás propondrá otra razón en favor de la existencia del *intellectus* que responde al pensamiento platónico contenido en la especulación dionisiana. En efecto, Dionisio había

---

88 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3, c.

89 PEGHAIRE, J., *Intellectus et Ratio selon S. Thomas D'Aquin*, Libr. Philosophique J. Vrin, Paris, 1936, p. 177.

90 TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 3, c. Véase también: *De Veritate*, q. 8, a. 15, c.; q. 15, a. 1, c.; q. 16, a. 2; *Contra Gentiles*, I, c. 57, n. 6.

advertido que "entre los seres del universo hay una jerarquía sin hiato alguno [pues] ellos son entre sí como cuerpos contiguos"[91]. Tomás recuperará esta idea al considerarla en relación al *intellectus*:

> "Como dice Dionisio en el capítulo VII del *De Divinis Nominibus*, la Divina Sabiduría une los fines de los primeros a los principios de los segundos, pues las naturalezas ordenadas se tienen entre sí como cuerpos contiguos de los cuales el más inferior toca en lo supremo de sí al superior en lo ínfimo de sí; de donde también la naturaleza inferior llega a tocar en lo supremo de sí a algo que es propio de la naturaleza superior, participándolo imperfectamente"[92].

Ya Platón había advertido sobre la existencia de *daímones*, cuya misión era cubrir la enorme distancia que separa a los dioses de los hombres *unificando el todo*[93]. Esta misma idea reaparecerá en Dionisio quien la insertará dentro de una perspectiva finalística del universo al indicar que la Bondad Divina ha armonizado todas las cosas uniendo "los fines de los primeros a los principios de los segundos, obrando bellamente una co-aspiración y armonía de todas las cosas"[94]. El bien universal exige tal grado de ordenación que los fines naturales y específicos de cada especie se insertan armoniosamente en el todo y aspiran conjuntamente a la plenitud total. Y nada queda fuera de ese orden.

En este contexto el Aquinate da un paso más: dentro de ese universo ordenado lo inferior participa de lo superior en lo ínfimo que éste tiene. De este modo la unidad del cosmos resulta fortalecida por la participación de las perfecciones de los seres superiores en los inferiores lo que permite, a la vez, referirse a todos ellos de modo análogo. Esta participación constituirá el *summum* de la naturaleza inferior pero inversamente se revelará como un *infimum* en relación a la noción formal de esta cualidad presente en la naturaleza superior. Para probar esto Tomás estudia análogamente al hombre en relación tanto a los vivientes sensibles no racionales cuanto a los ángeles, notando allí que lo superior del animal se constituye en lo inferior del hombre (esa especie de prudencia, que es *estimación*, en el hombre es propiamente prudencia), y que lo superior del hombre, es participado del ángel

---

91 PEGHAIRE, J., *Intellectus et Ratio selon S. Thomas D'Aquin*, p. 179.

92 TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 16, a. 1, c.

93 Cfr. PLATÓN, *Symposium*, 203c-d.

94 DIONISIO AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus*, c. VII, 872 B. (La traducción es nuestra).

(como ocurre con el *intellectus*). Atiéndase sólo a esta última relación pues es la que interesa en este punto:

> "La perfección de la naturaleza espiritual consiste en el conocimiento de la verdad. A partir de esto existen algunas sustancias espirituales superiores que sin algún movimiento o discurso obtienen *statim* en los primeros (principios) y por súbita o simple percepción el conocimiento de la verdad, como ocurre entre los ángeles por cuya razón se dice que tienen intelecto deiforme. Por el contrario existen otras (sustancias espirituales) inferiores las que no pueden llegar al conocimiento de la verdad perfecta sino por cierto movimiento por el cual discurren de uno a otro (conocimiento) de manera que lleguen al conocimiento de las cosas desconocidas a partir de las conocidas, lo cual es propio de las almas humanas.
>
> Y de allí es que los mismos ángeles sean llamados sustancias intelectuales y las almas, por el contrario, racionales. En efecto, *intellectus* parece designar el conocimiento simple y absoluto pues se dice que alguien intelige porque *lee en cierto modo la verdad en la misma esencia de la cosa*. Por el contrario *ratio* designa cierto discurso por el que el alma humana se extiende o llega a partir de un (conocimiento) a conocer otro […]. Pero todo movimiento procede de algo inmóvil, como dice Agustín en el VIII del *De Genesi ad litteram*; que también es el fin y reposo del movimiento, como se dice en la *Física* V. Y así el movimiento se compara a lo quieto tanto como a su principio y su término así también la *ratio* se compara al *intellectus* como el movimiento a lo quieto y como la generación al ser […].
>
> De donde aunque el conocimiento del alma humana *propiamente* sea por la vía de la razón, hay sin embargo en ella alguna participación de aquel conocimiento simple que se encuentra en las sustancias superiores, a partir de lo cual se dice que también tiene potencia intelectiva; y esto según aquel modo al cual Dionisio atribuye en el capítulo VII del *De Divinis Nominibus*, diciendo que la Divina Sabiduría siempre une los fines de los primeros a los principios de los segundos; y por esto se dice que la naturaleza inferior en lo sumo de sí alcanza a algo ínfimo de la naturaleza superior"[95].

---

[95] TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 15, a. 1, c.

Dada la riqueza del texto citado conviene desarrollar su comentario en dos momentos. En primer lugar, hay que notar que Tomás ha reunido los dos argumentos que aparecieron por separado en otros textos: el de la necesidad de un primero inmóvil que sea capaz de mover y guiar todo el discurso para que llegue a la verdad; en este sentido el Angélico propone la misma cita registrada en Agustín, agregando una referencia a la *Física* que apoya la consideración finalística del universo presentada por Dionisio. Por otro lado el Aquinate advierte sobre la continuidad de los seres del universo y sobre la participación de los inferiores en los superiores. De esta manera queda suficientemente probada la necesidad de que exista un *intellectus* en el hombre, dentro del pensamiento de Santo Tomás.

Pero en el texto se indican también ciertas *características* de dicha actividad que sería bueno atender en un segundo lugar. Desde el comienzo se aprecian las actividades específicas tanto del ángel cuanto del hombre en vistas de su perfección natural: el conocimiento de la verdad. En tal sentido se señala que algunos seres la alcanzan *statim* y otros mediante discurso lo que permite establecer la distinción entre ángeles y hombres: propio será de los primeros alcanzar la verdad *súbitamente*, sin discurso, quedando para los segúndos un acceso a la misma mediante el movimiento de la *ratio*.

Ahora bien, si es cierto que el acto propio del conocer angélico es el *intelligere* y el humano el *ratiotinari* no obstante se hace necesaria –por las razones aludidas más arriba– la presencia de la actividad intelectiva en el hombre para asegurar y dar sentido a la *ratio*. Es en este punto donde Tomás indica en qué consiste esa actividad: ella *lee en cierto modo la verdad en la misma esencia de la cosa*. Así como el ojo al realizar su acto propio allí mismo alcanza su ser pleno, de igual manera el *intellectus*, como hábito de la inteligencia, alcanza su objeto propio en un solo paso. Esto ocurre de modo pleno en el ángel que posee las esencias de todas las cosas infundidas directamente por Dios e intuye *statim* sobre ellas. Los hombres, que necesitan discurrir para llegar a la verdad –proceso denominado *ratio*– participan de aquella actividad de un modo imperfecto: no poseen esencias infundidas por Dios en el intelecto, sino que alcanzan las *quidditatae rerum* luego de un proceso abstractivo, por lo que el obrar del *intellectus* sólo puede ser comprendido como una *visión mediada por la sensibilidad*. En tal sentido el Aquinate dirá que "en el modo humano se procede del sentido a la memoria, de la memoria a la experiencia y de la experiencia a los primeros principios

los cuales son conocidos *statim* (al ser) conocidos los términos; y este proceso perfecciona al intelecto"[96].

No obstante, y supuesta dicha mediación, el *intellectus* humano es todo lo intelectual que le corresponde a su naturaleza y realiza, según su nivel, las actividades propias que lo definen. En este sentido Tomás indica que:

> "Se dice propiamente que inteligimos cuando aprendemos la *quidditas* de las cosas o cuando inteligimos aquellas cosas que son conocidas *statim* por el intelecto, conocidas las *quidditatae* de las cosas, como son los primeros principios, los que conocemos mientras conocemos los términos; de donde también el intelecto se dice hábito de los primeros principios. La *quidditas* de las cosas es el objeto propio del intelecto, de donde así como el sentido siempre es verdadero sobre los sensibles propios, así también el intelecto al conocer el *quid est*, como se dice en el III libro del *De Anima*"[97].

El acto propio del *intellectus*, había dicho el Aquinate, consiste en leer la verdad de la esencia *statim*; pero ahora se ve más perfilada aquella actividad: el intelecto humano alcanza, previa mediación sensible, la *quidditas*, "es decir, la naturaleza existiendo en una materia corpórea particular"[98] o bien "la esencia de la cosa así conocida"[99]; y sobre esa *quidditas* el intelecto es siempre verdadero, por ser ella su objeto propio. Esta es, entonces, la actividad primera del *intellectus*: conocer la *quidditas* inmediatamente, sin discurso ni tiempo. Pero Tomás nota que esa actividad primera conlleva otra: la percepción de los *prima*. En efecto, conocida la *quidditas* en ese mismo conocimiento se descubre que el que ella sea no es lo mismo a que no sea, que además es idéntica a sí misma y otros tantos principios; dicho de otra manera: en la misma percepción de la *quidditas* de algo el intelecto descubre y pone como guía ineludible de la *ratio* los primeros principios.

De modo mucho más claro aún Tomás volverá sobre este tema en el *De Veritate*. Allí nuevamente se encontrará la actividad propia del *intellectus* pero aparecerá descripta con precisión en su doble ocupación fundamental. Refiriéndose a cómo es que se adquiere la ciencia, el Aquinate advertirá que:

---

96 TOMÁS DE AQUINO, *In III Sententiarum,* d. 34, q. 1, a. 2, c.

97 TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 1, a. 12, c.

98 GILSON, E., *El Tomismo*, p. 395.

99 GILSON, E., *El Tomismo*, p. 416.

> "Preexisten en nosotros ciertas semillas de las ciencias, es decir las primeras concepciones del intelecto, las cuales mediante las especies abstraídas de los sensibles se conocen *statim* por la luz del intelecto agente, ya sean complejas, como las *dignitates* (primeros principios), ya incomplejas como la razón de *ente*, de *uno* y las de este modo, las cuales *statim* aprende el intelecto"[100].

Las dos actividades propias del *intellectus* aparecen ahora mejor delimitadas: si bien siempre tienen que ver con la *quidditas*, al momento de comprender la posibilidad y la adquisición de la ciencia el *intellectus* es el que *ve* sin error lo primero de todo: que algo es, y por lo mismo, que es uno y *las* demás cosas *de este modo* [*huiusmodi*]. La percepción de la *quidditas* implica el reconocimiento del ente como esa *primera concepción en la que todo se resuelve*, y que es la más patente: "como *ente*, *uno*, y las otras cosas que son del ente en cuanto ente, pues *ente* es la primera concepción del intelecto"[101].

Se ve, además, que esta primera actividad intelectual es la que descubre, al menos en un sentido potencial, los modos generales convenientes con todo ente. En efecto, lo primero que percibe el intelecto son "los trascendentales y sus derivados inmediatos. Ellos son primeros porque el *intellectus* los capta *statim* dentro de la especie impresa abstraída de los fantasmas, de manera que el espíritu los toma como punto de partida para adquirir las definiciones de las cosas"[102]. Sin embargo, se debe notar que se está ante una captación *potencial* de los trascendentales en algunos casos porque si bien la noción de ente es percibida propiamente en este momento, el *verum* y el *bonum* alcanzarán su plenitud o bien con el juicio, como es el caso del primero, o bien con la apetición como ocurre con el segundo. El *pulchrum* no obstante ya estará presente en esta actividad misma del *intellectus*, como se verá más adelante. Pero por ahora sólo conviene destacar que esta *primera actividad intelectual* es fundante de todas las otras, que es la más simple de todas, que es *statim* y que es el primer lugar donde se descubren los trascendentales.

La segunda actividad del *intellectus* tiene que ver con esas concepciones primeras que si bien serán formuladas como proposiciones, no obstante go-

---

[100] TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 11, a. 1, c.

[101] TOMÁS DE AQUINO, *In Libros Poster. Analyt.*, liber 1, lect. 5, n. 7.

[102] PEGHAIRE, J., *Intellectus et Ratio selon S. Thomas D'Aquin*, p. 192.

zan de la inmediatez propia del intelecto. Esto es lo que ocurre en el caso de los *prima principia* donde su formulación adopta la estructura de un juicio y su percepción es *statim* en la misma percepción de las esencias:

> "Debe saberse que cualquier proposición cuyo predicado está en la razón del sujeto, es inmediata y *per se nota* en sí misma. Pero como los términos de dichas proposiciones son tales que están en el conocimiento de todos, como *ente, uno* y las demás cosas que son del ente en cuanto ente […]; es necesario que tales proposiciones no sólo en sí, sino para todos [*quoad omnes*] sean tenidas *como per se nota*, como que no es lo mismo ser y no ser, y que el todo sea mayor que la parte"[103].

Para Tomás, "dentro de la formación de los principios primeros, objeto principal del intelecto humano, hay composición y división"[104]; y si en el conocimiento de la *quidditas* era imposible la aparición del error, en estos especiales juicios derivados directamente de aquella también se encontrará dicha propiedad: "El motivo de la infalibilidad del axioma es su íntima cercanía a la comprensión infalible del *quod quid est* constitutivo de la facultad"[105].

Sin embargo, hay una importante diferencia que debe advertirse entre el juicio del intelecto y el que media la actividad de la *ratio*. En efecto, el juicio del *intellectus* es *statim*: conocidas las partes que lo componen y por ser las mismas tan patentes a todos los hombres, *statim* ve su verdad. Por el contrario, dentro de la *ratio* no basta la composición para ver la conveniencia o no de los términos, sino que es preciso discurrir bajo la guía de los *prima* y de las *quidditates* hasta llegar al descubrimiento de la verdad de la proposición considerada y de allí remontar nuevamente el camino hasta los primeros principios. Así queda clara la superioridad del juicio del *intellectus*, sobre el de la *ratio*. Con todo, es también claro que el *intellectus* humano es muy débil frente al angélico ya que lo que este último alcanza sin composición el hombre lo hace *statim* pero componiendo y dividiendo.

Ahora bien, podría pensarse que la actividad intelectual concluye aquí dando paso a la *ratio* que configura los juicios y procede por medio de éstos hasta llegar a una conclusión. Sin embargo, es preciso señalar que el

---

[103] TOMÁS DE AQUINO, *In Libros Poster. Analyt.*, liber 1, lect. 5, n. 7.

[104] PEGHAIRE, J., *Intellectus et Ratio selon S. Thomas D'Aquin*, p. 194.

[105] SANGUINETTI, J. J., "Los principios de la racionalidad en Santo Tomás", *Espíritu* 41 (1992), p. 122.

intellectus acompaña toda la actividad discursiva no sólo en el modo como los principios están presentes a la actividad que regulan sino también como el *fin* al que dicha actividad tiende. Así lo afirma Tomás al decir que,

> "El razonar se compara al inteligir como el ser movido al reposo o el adquirir al tener, de los cuales uno es perfecto y el otro imperfecto. Y porque el movimiento siempre procede de lo inmóvil y se acaba en algo quieto, de allí es que el razonar humano, según la vía de investigación o de invención procede de ciertas cosas entendidas *simpliciter* que son los primeros principios; y luego, en la vía del juicio al resolver vuelve a los primeros principios para hallar las cosas que examina"[106].

El texto recapitula nuevamente la importancia de la actividad intelectual que descubre los *prima* pero agrega que el *intellectus* también opera como fin, como acto pleno de la *ratio*, ya que no se podría *ver* la verdad del juicio ni del razonamiento si no se recapitulara en un instante todo el proceso discursivo; y esta reunión de las partes en un todo es lo que hace nuevamente el *intellectus*: "la mente aferra su contenido simultáneamente"[107]. En efecto, bajo su actividad se *descubren* las cosas que se examinan *racionalmente*:

> "El razonamiento procede de términos iniciales aprehendidos por el intelecto: son los primeros principios; y su término final está igualmente marcado por los primeros principios a los que vuelve para confrontarles las conclusiones de su búsqueda. La intelección se encuentra, pues, tanto en el origen como en el fin del razonamiento"[108].

Más aún, Tomás afirmará esta especial presencia de la actividad intelectual para distinguir la inteligencia angélica de la humana ya que la primera conoce *statim*, mientras que la segunda parte de un conocimiento *statim* pero con la necesidad de discurrir un tiempo para llegar a un nuevo conocimiento. Por ello afirma que el hombre,

> "Se dice racional porque su conocimiento es intelectual tan sólo según el término y según el principio: según el principio porque conoce *statim* sin inquisición los primeros principios; según el término, por el contrario,

---

[106] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 8, c.

[107] SANGUINETTI, J. J., "Los principios de la racionalidad en Santo Tomás", p. 117.

[108] GILSON, E., *El Tomismo*, p. 384.

porque la inquisición de la razón se concluye en la intelección de la cosa"[109].

Esta profunda presencia del intelecto a la *ratio* bajo estos dos aspectos es lo que permite comprender que más allá de la distinción que hay entre tales actividades intelectuales[110], existe entre ellas una profunda unidad donde una dirige a la otra. Tomás destacará este aspecto al indicar que si el *intellectus* es propio de la naturaleza angélica y se encuentra participado en el hombre, entonces dicha participación asumirá la forma de la *ratio*: "lo supremo en nuestro conocimiento no es la *ratio* sino el *intellectus*, *que es el origen de la ratio*"[111]. Más aún, la vinculación entre estas dos actividades de la inteligencia es de tal intensidad que Tomás llega a decir que "la *ratio* es como un *intellectus* ensombrecido, según lo que dice Isaac en el libro de las Definiciones, porque la *ratio* nace a la sombra de la inteligencia"[112]. De este modo *ratio et intellectus* deben ser considerados como dos actividades de lo mismo: es la misma luz intelectual que actúa plena en la visión, que es inicio y término, pero que demanda el despliegue cuidadoso de la *ratio*.

Ahora bien, convendría agregar que el Aquinate ha querido identificar esa actividad con aquella que la lógica medieval designaba mediante el nombre de *simplex apprehensio*. En efecto, "el *intellectus* parece denominar a la simple aprehensión"[113], dirá Tomás al compararlo con la sabiduría, la que ve más emparentada con la actividad de juicio. Y al referir su actividad propia dirá que "el *intellectus* humano no capta *statim* en la primera *aprehensión* un conocimiento perfecto de la cosa, sino que primero aprende algo de aquella, como por ejemplo la *quidditas* de la misma cosa, que es el objeto primero y propio del intelecto"[114]; dicha actividad es lo que se conoce como simple aprehensión. Sobre esto, afirmará también Gilson que "el conocimiento discursivo requiere dos términos fijos, uno inicial y otro final, que consisten en la simple aprehensión de la verdad por el intelecto"[115].

---

[109] TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum,* q. 1, a. 6, ad2.

[110] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 15, a. 1, c., y *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 8, c.

[111] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles* I, c. 57, n. 8.

[112] TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum,* d. 7, a. 2, c.

[113] TOMÁS DE AQUINO, *In III Sententiarum,* d. 35, q. 2, a. 2c, c.

[114] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 5, c.

[115] GILSON, E., *El Tomismo*, p. 384.

Lo expuesto permite comprender la importancia que esta actividad intelectual tiene dentro de la vida del espíritu, pues atraviesa todo el conocer. Pero si se abandonara por un instante su consideración desde la pura naturaleza y se dirigiera la mirada al fin último del hombre, entonces su importancia emergería con mayor evidencia pues la felicidad consiste, justamente, en la Visión Beatífica donde la actividad intelectual beatificante será el ver a Dios[116]. Por ello Tomás advierte que "la esencia de la bienaventuranza consiste en el acto del *intellectus*"[117], más específicamente en el del intelecto especulativo, ya que si la felicidad implica una actividad humana ésta debe ser la de la potencia más perfecta, y como "la potencia óptima es el *intellectus*, cuyo objeto propio es el bien divino, lo que sin duda no es objeto del intelecto práctico sino del especulativo. De donde en tal operación es decir en la contemplación de las cosas divinas consiste máximamente la beatitud"[118].

c. Lo bello como un 'videre statim'

El camino seguido hasta aquí ha intentado mostrar las bases necesarias para probar que aquel *visum* señalado por Tomás en la descripción del trascendental *pulchrum* es el objeto de la actividad del *intellectus*.

En principio, se advierte fácilmente que la actividad perceptora de lo bello no es en sí discursiva. El recorrido por los textos no ha hecho referencia a algún tipo de discurso dentro de la percepción de lo bello sino que, de modo manifiesto mediante el uso del término *visum,* ha remitido a una actividad cognoscitiva de carácter intuitivo. Esto se aprecia también cuando Tomás indica que frente a lo bello el hombre se aquieta en su *aspectu seu cognitione* de manera que "lo bello también se denomine aquello cuya aprehensión misma place"[119]. Nuevamente, los términos utilizados por el Aquinate (*aspectu, aprehensio*, o el mismo *visum* antes citado) para referirse a la percepción de lo bello atienden a ese especial conocimiento que se distingue de la *ratio* por ser *statim*, siendo el *intellectus* quien se presenta como el más adecuado a la percepción del *pulchrum*. De aquí se desprende que toda actividad cognoscitiva *statim* es lugar de percepción del *pulchrum,* ya

---

[116] Cfr. *I Juan*, 3, 2: "lo veremos tal cual es".

[117] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 3, a. 4, c.

[118] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 3, a. 5, c.

[119] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 27, a. 1 ad3.

se trate de la sensibilidad ya del intelecto pues todo *ver* humano expresa el carácter intelectual del hombre.

Pero una vez que han sido enunciadas en general las características del *visum* propio de lo bello, es preciso ocuparse de algunos aspectos particulares que completan y delimitan mejor la naturaleza propia de tal operación.

En primer lugar, habría que indicar que lo bello como trascendental involucra una especial relación entre el alma y los entes: si esta relación era de adecuación intelectual en el caso de lo verdadero y de apetencia en el de lo bueno, en el caso de lo bello la relación será la de un *gozo por la visibilidad*.

En su momento se advirtió que una de las objeciones contra el carácter trascendental de lo bello reclamaba la inexistencia de una tercera potencia con la que debería relacionarse. Ocurre que lo *verdadero* queda explicitado en la medida que el ente entra en una relación de concordancia intelectual con el alma. Se trata propiamente del *reconocimiento* de la conformidad del intelecto y la cosa que adviene propiamente en el juicio "pues en toda proposición o se aplica alguna forma significada por el predicado a alguna cosa significada por el sujeto o se la remueve de ella"[120], y es aquí donde se reconoce la presencia o ausencia de la concordancia. Precisando esta afirmación el Aquinate destaca que "el sentido es verdadero acerca de alguna cosa o también el *intellectus* conociendo el *quod quid est*, pero no que conozcan o digan lo verdadero"[121], lo que corresponde sólo al juicio donde se da el reconocimiento de la adecuación.

Por otra parte, lo bueno se vincula con la voluntad bajo la forma de la apetibilidad: todo ente es bueno porque el ser es deseable y la nada no lo es. Así, toda la bondad entitativa entra en una relación propia con el apetito humano, el cual hallándose pleno en la voluntad se encuentra también en los apetitos sensibles y en toda potencia respecto de su objeto propio.

Ahora bien, atento al planteo del *De Veritate* 1, 1, parecería que si se pretende elevar lo bello al rango de trascendental surge la dificultad de que no hay una potencia distinta de las dos mencionadas que entre en relación con el *pulchrum*[122].

La solución a este el problema puede hallarse en que una misma potencia es capaz de realizar diversos actos. El *pulchrum*, de suyo cognoscitivo, entra

---

[120] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 2, c.

[121] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 2, c.

[122] Cfr. BOULNOIS, O., *La beauté d'avant l'art. D'Umberto Eco*, p. 426.

en relación con la inteligencia al igual que el *verum*. Tal afirmación parecería presentar un conflicto pues ¿cómo podrían distinguirse si están relacionados con la misma potencia? Sin embargo, esto es viable si se atiende a que Tomás al hablar de lo verdadero ha querido asociarlo no sólo a una determinada potencia, la inteligencia, sino también a una actividad específica. En efecto, lo verdadero sólo aparece cuando hay composición y división, es decir *juicio*. Si esto es así, entonces es posible ver al *pulchrum* asociado con la inteligencia pero bajo otra actividad distinta a la del juicio como es la del *intellectus*, evitándose así el problema advertido.

Esto es lo que ha llevado a que algunos autores analicen al *pulchrum* desde una *intuición intelectual mediada* por los sentidos. Así lo afirma Maritain para quien

> "La intuición de lo bello artístico se ubica así en el extremo opuesto de la abstracción de la verdad científica. Pues es por la aprehensión misma del sentido por donde la luz del ser viene aquí a penetrar la inteligencia. La inteligencia entonces, apartada de todo esfuerzo de abstracción, goza sin trabajo y sin discurso"[123].

Para este autor el *visum* de lo bello tendría que ver con esa especial intuición de la inteligencia que, mediada por los sentidos, está en el extremo opuesto de la *ratio*. Sin embargo, la propuesta mariteniana ha encontrado diversos opositores incluso entre aquellos que sostienen la trascendentalidad de lo bello. Ya se ha indicado el caso de Umberto Eco, para quien hablar de una *intuición* en Tomás de Aquino constituye un error[124].

Si se entiende *intuición* como conocimiento intelectual directo del singular que no implica abstracción entonces se puede estar de acuerdo con Eco: no hay en Santo Tomás ninguna aserción que permita confirmarlo. Pero el problema consiste en el modo en que Eco concibe la intuición pues da la impresión que la entiende desde una perspectiva kantiana, aquella que la reservada sólo a la sensibilidad, quedando completamente vedada para el entendimiento[125]. Y, ciertamente, esto no se halla en Tomás de Aquino.

---

[123] MARITAIN, J., *Arte y escolástica*, p. 34.

[124] Cfr. ECO, U., *Il problema estetico in San Tommaso*, p. 46.

[125] Cfr. KANT, I., *Crítica de la Razón Pura*, I, J. del Perojo (trad.), Losada, Buenos Aires, 1992, p. 215: "Fuera de la intuición, no hay otra manera de conocer que por conceptos. Es, por consiguiente, el conocimiento del entendimiento, al menos el del hombre, un conocimiento por conceptos, es decir, *no intuitivo*, *sino discursivo*".

Se comprende no obstante la intención de este planteo: si se pretende hablar de que el *visum* propio del *pulchrum* está ubicado en la *simple aprehensión*, que es donde habría una especie de intuición, entonces esto implica afirmar que se da allí la percepción de un singular, pues lo bello es singular, y por tanto sería posible una intuición simple del concreto a nivel intelectual, algo que Tomás reserva sólo para Dios y los ángeles. De allí que el *visum* de lo bello deba ubicarse mejor en el nivel del juicio, pues sólo allí se da un cierto conocimiento del singular que "me lleva sobre el acto de existir, sobre el *ipsum esse* de la cosa, y me permite decir: ella es"[126]. Este supuesto hace que Eco concluya del siguiente modo:

> "La *visio* estética para Santo Tomás *es un acto de juicio* que implica composición y división, la afirmación de una relación entre las partes y el todo, la aprehensión de la docilidad de la materia hacia la forma, la conciencia de los fines y de la medida de su idoneidad. La visión estética no es intuición simultánea, sino *discurso* sobre la cosa"[127].

Esta última afirmación debe ser entendida en la línea de un discurso que busca esclarecer el conocimiento del ente en vías de la verdad: "Este es un esfuerzo que intenta llegar a la adecuación propia de la verdad, es un trabajo intelectual: pero cuando el trabajo se aquieta en la definición, entonces la cosa se consigna a la visión estética"[128]. Y el autor aclara, además, que "la *visio* estética no es la *compositio* del juicio, sino la *aprehensio* de aquella armonía estructural que la *compositio* ha puesto a la luz"[129].

Sin embargo, la propuesta de Eco presenta algunos problemas que conviene señalar.

En primer lugar, aparece el inconveniente de la casi total identidad de lo bello con lo verdadero. Por un lado, ambos trascendentales son colocados en la misma potencia bajo la misma actividad, el juicio, con lo cual el reclamo de Boulnois cobra fuerza. En segundo lugar, las expresiones utilizadas por Eco parecen hacer explícita referencia más a la verdad que a lo bello. Piénsese por ejemplo en la frase citada más arriba, aquella que indicaba que el *visum* de lo bello no era la composición misma sino la aprehensión de la armonía entre sujeto y predicado o entre los términos de la proposición. Si

---

[126] ECO, U., *Il problema estetico in San Tommaso*, p. 141. Las cursivas son del autor.

[127] ECO, U., *Arte y belleza en la estética medieval*, p. 119. Las cursivas son del autor.

[128] ECO, U., *Il problema estetico in San Tommaso*, p. 142.

[129] ECO, U., *Il problema estetico in San Tommaso*, p. 142.

se piensa en lo indicado por Tomás al referirse a lo verdadero, las diferencias con lo bello se desdibujan: "el intelecto puede conocer su conformidad a la cosa inteligible, pero sin embargo no la aprende en cuanto conoce el *quod quid est* de algo sino cuando juzga que una cosa es tal cual la forma que de ella concibe; entonces conoce y dice principalmente lo verdadero"[130]. Si Eco sostiene que lo bello aparece en ese reconocimiento de la armonía del juicio, cabe preguntar qué diferencia puede hacerse con la verdad. Quizás el autor intente decir que es la visión de la armonía misma, lo cual tampoco parece alejarse del reconocimiento propio de la verdad: el intelecto descubre que lo conocido es armónico, proporcionado, con la forma real presente a los sentidos.

Tal vez el autor haya seguido este camino alentado por la búsqueda de la *objetividad de lo bello*. Es conocido el esfuerzo que significó para Kant la determinación de la universalidad de los juicios estéticos, y cómo intentó deslindarlos de las categorías del entendimiento apoyándose en la adhesión de todos los hombres[131]. Frente a esto muchos adoptaron[132], sobre algunos textos de Tomás, una posición que buscaba defender la existencia de ese *noúmeno* bello; y para eso dieron a sus estructuras inteligibles (*armonía, proporción, claridad, orden*) una fuerza tal que su presencia fuera capaz de justificar la belleza de un ente, ofreciendo así bases *objetivas* al *pulchrum*. Pero más allá de todos estos esfuerzos, la cuestión parece plantearse acerca de la *verdad* de lo bello, es decir acerca de si el juicio que dice *la Nike es bella* es un juicio verdadero y por tanto puede ser exigido a todos los hombres, sea porque la *Nike* posee ciertas propiedades universales correspondientes a todo *noúmeno* bello sea porque hay una común aceptación de tal juicio reflexionante.

---

130 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 2, c.

131 KANT, I., *Crítica del Juicio*, M. García Morente (trad.), El Ateneo, Buenos Aires, 1951, § 8, p. 238: "el juicio de gusto no postula la aprobación de cada cual (pues esto lo puede hacer uno lógico universal, porque puede presentar fundamentos); sólo exige a cada cual esa aprobación como un caso de la regla, cuya confirmación espera, no por conceptos, sino por adhesión de los demás".

132 Cfr. MARITAIN, J., *Arte y escolástica*; ELDERS, L., "The Trascendental Properties of Being. Introduction: A concise History up to Thomas Aquinas", en *Sapientia* 57 (2002), pp. 459-482; FORMENT, E., "La trascendentalidad de la belleza", *Thémata* 9 (1992), pp. 165-182; G. PAREDES, B., "Ideas estéticas de Santo Tomás", *La Ciencia Tomista* 6 (1911), pp. 345-357.

Tomás de Aquino, por el contrario, en su breve *quae visa placent* no pretende llegar a la verdad de lo bello, sino sólo reconocerlo en una experiencia cognoscitiva-intuitiva y gozosa; y nada más que eso. Se trata, simplemente, de la aptitud presente a todo ente de entrar en relación gozosa de contemplación con el hombre, porque todo ente, por serlo, puede ser contemplado desde el *gozo del ser visto*.

La urgente preocupación moderna parece arrojar a Eco hacia una lectura de la *verdad de lo bello*, en vez de recorrer el camino que lleva hacia lo bello mismo, y esto es lo que provoca esa imprecisa diferencia entre la verdad y la belleza. Es quizás, también, lo que lo impele a buscar una segura morada del *pulchrum* en la forma y en sus estructuras inteligibles como son la *proportio,* la *claritas* y la *integritas*. No obstante, incluso siguiendo ese camino, reaparece –como se advirtió– la falta de nitidez de lo bello en relación al bien.

Quizás la mejor solución al tema del *visum* correspondiente al *pulchrum* se encuentre en la aceptación de una intuición mediada. Y este es el segundo punto que quisiera señalar respecto del planteo de Eco.

Decir que no existe una intuición en Tomás de Aquino, ya no en el sentido moderno sino en el medieval, es algo que parece haber quedado suficientemente respondido. Oportunamente se ha indicado la importancia que esta actividad intelectual tiene no sólo en la dimensión cognoscitiva sino también en la medida que marca la especificidad del hombre, su naturaleza, al constituirse en el inicio y coronación de la *ratio*, el *intellectus obumbratus*, y ser la actividad propia del hombre como *imago Dei*.

Ahora bien, decir que el *visum* mencionado por Tomás se refiere a la actividad del *intellectus* en el hombre parece condecir más con la naturaleza de lo bello que afirmar su relación con el juicio. Ya se advirtió más arriba sobre un primer problema consistente en la dificultad de precisar la diferencia entre verdad y belleza. Pero además podría verse otra dificultad: la que atiende a las características del *visum* mismo. Si éste es realmente *statim*, como se dijo, el proceso discursivo planteado por Eco, el que indaga por la verdad de algo hasta su formulación en un juicio parecería conspirar contra dicha inmediatez y proponer un *videre* que en realidad se aproximaría más a un *ratiotinari*.

Todo esto queda salvado si se relaciona el *visum* de lo bello con el *intellectus*. En primer lugar, se gana el estar frente a una operación realmente distinta de la inteligencia, es decir distinta del juicio, donde si bien hay verdad ésta se encuentra en estado germinal, necesitando de la composición y la división para alcanzar su plenitud. En segundo lugar, se

conservan las prerrogativas que hacen a la inmediatez (manteniendo siempre la mediación de los sentidos) del *visum* y se es fiel al significado del término y al uso que Tomás hace del mismo en su obra. Se ha mostrado también que en esta actividad se alcanza la entidad del ente *et alia quae sunt entis in quantum ens*[133], es decir los trascendentales, y si bien algunos de estos conseguirán su diferencia clara en el juicio o en la voluntad, según se trate de lo verdadero o de lo bueno, no obstante ya existe aquí una primera percepción de todos ellos en común, donde la belleza parece encontrar su ámbito natural.

En tercer lugar, si es cierto que el *intellectus* en el hombre es algo que lo recorre en todos los niveles, es decir tanto en el sensible como en el racional, entonces esto explica que lo bello pueda ser percibido por todo el hombre, es decir que haya una percepción de la belleza a nivel sensible pues, en paráfrasis de Tomás, propiamente hablando no es la inteligencia la que ve lo bello sino el hombre mismo. Esto dará una fuerte unidad interna a la percepción del *pulchrum*, a la vez que colaborará en la resolución del principal problema presentado por Eco a esta *intuición mediada*.

En efecto, se indicó oportunamente que el camino seguido por este autor, si bien presentaba los problemas señalados, no obstante parecía ganar en un punto decisivo: si lo bello es algo singular y si sólo el juicio tiene el privilegio de conocer el concreto, entonces lo bello no puede estar en el nivel de la simple aprehensión pues allí sólo hay conocimiento de esencias universales abstractas. Decir que lo bello se encuentra en el *intellectus* significaría perder de vista a lo bello mismo y abandonarse por completo a lo abstracto de la belleza.

Habría que comenzar diciendo que el conocimiento del singular no es algo que se de pleno en el juicio sino que incluso allí sólo se da, en palabras de Tomás, *un cierto conocimiento del singular*[134] por la *revertio* sobre el fantasma. En ningún caso podría darse un entendimiento completo del singular a nivel intelectual debido a que los hombres deben iniciar su conocimiento en lo sensible y retornar a él luego del proceso de abstracción. Por ello la única manera de conocer los singulares es mediante un retorno por vía del juicio, que volviendo sobre sus propios pasos termina vinculando lo compuesto o dividido por la segunda operación con el fantasma de la imaginación. De esta manera lo afirmado o negado es comparado con el singular

---

[133] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Libros Poster. Analyt.*, liber 1, lect. 5, n. 7.

[134] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 2, a. 6, c.

en orden a determinar su verdad, algo que la primera operación no puede realizar debido a su incapacidad de registrar la entidad, que sólo capta como una esencia. Es aquí donde el planteo de Eco se hace fuerte y brega por la vinculación del *visum* al juicio: en éste aparece algo que la simple aprehensión no registra, es decir la afirmación de la entidad de lo juzgado. Desde esta óptica la simple aprehensión queda restringida a lo universal y sólo al juicio corresponde el privilegio de llegar a lo singular. Sin embargo, un examen atento de los textos tomasinos pone en evidencia que esto no parece ser atinado.

En efecto, al analizar el fragmento del *De Veritate* acerca del conocimiento del singular aparecen dos indicaciones de gran importancia. En un primer momento el Aquinate declara que si al conocer se produce una desmaterialización intencional del singular, y si es precisamente la materia la que da la individualidad del ente, entonces todo el proceso abstractivo terminará en el universal:

> "De donde como la similitud de la cosa que está en nuestro intelecto es tomada como separada de la materia y de todas las condiciones materiales que son principios de individuación, se sigue que nuestro intelecto, hablando *per se*, no conoce los singulares sino tan sólo los universales"[135].

Que el objeto propio del intelecto es el universal, o también el *quod quid est* es algo que recorre todo el pensamiento de Tomás. Esta afirmación podría sugerir una debilidad de la inteligencia que, incapaz de lo que en principio se presenta como lo más *real*, es decir del singular, debe aplicarse sólo a los universales abstractos. Nada más alejado de los textos tomasinos.

En efecto, el Aquinate sostiene que el conocimiento universal goza de una superioridad nacida de la preeminencia del intelecto: "el conocimiento de los singulares no pertenece a la perfección del alma intelectiva según el conocimiento especulativo"[136], ya que en el ejercicio de las virtudes intelectuales es donde está la felicidad humana. Sin embargo, si es cierto que el hombre es uno entonces todo él deberá estar ordenado al ejercicio de aquellas virtudes, siendo necesario un *agere*, una *práxis*, que lo permita. Aquí es donde Tomás invoca a la prudencia y respecto de ella a la necesidad del conocimiento del singular, ya que las acciones prudentes se dan en lo

---

[135] TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 2, a. 6, c.

[136] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 11, a. 1, ad3.

concreto. Por ello afirmará que si bien a la perfección del alma en cuanto especulativa no pertenece el conocimiento de los singulares no obstante "pertenece a su perfección según el conocimiento práctico el cual no se perfecciona sin el conocimiento de los singulares en los cuales está la operación"[137]. El conocimiento del singular está implicado en el del universal no sólo desde una necesidad *práctica* sino también desde la perfección misma del conocimiento ya que "no podríamos conocer la comparación del universal al particular si no hubiera una potencia que fuera capaz de conocer a uno y a otro. Por esto el intelecto conoce a uno y otro pero de distinto modo"[138].

En efecto, si es cierto, como se indicó en el *De Veritate,* que el intelecto conoce el universal *per se,* también lo es que puede conocer *per accidens* al singular:

> "Pero el que nuestro intelecto conozca los singulares acontece *per accidens*. En efecto, como dice el Filósofo en el *III De Anima*, los fantasmas se relacionan a nuestro intelecto como los sensibles al sentido, como los colores, que están fuera del alma, a la vista; de donde así como la especie que está en el sentido es abstraída de las mismas cosas y por ella el conocimiento del sentido *se continúa* hacia las mismas cosas sensibles, así también nuestro intelecto abstrae la especie de los fantasmas y por ella su conocimiento *se continúa* en cierto modo hacia los fantasmas"[139].

Fiel a la unidad basal de todo el conocer, el Aquinate reafirma su tesis: el conocimiento se continúa de lo intelectual a lo sensible; no hay aquí corte y separación sino una unidad que responde a la unidad del hombre. Es verdad que el intelecto conoce *per se* el *quod quid est* con una cierta universalidad, pues hay que recordar que en la primera aprehensión no se posee aún aquel universal que resulta de la actividad *rationalis*, la que lo vincula con los distintos géneros y especies para decirlo finalmente en la definición. Si se está frente a la *quidditas* debe comprenderse que la misma no es ajena al fantasma de la imaginación y que si bien es un universal, se trata de un universal nacido de *tal o cual* imagen y que por tanto tiene una intrínseca vinculación con *esa* imagen; dicho en palabras de Tomás, hay *continuidad entre la especie abstraída y los fantasmas de donde se abstrajo tal especie*. Comprender

---

[137] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 11, a. 1, ad3.

[138] TOMÁS DE AQUINO, *In Libros de Anima II et III*, liber 3, lectio 8, n. 13.

[139] TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 2, a. 6, c.

esto significa resguardar la unidad interna del conocimiento en virtud de que tanto la sensación cuanto el concepto brotan en una misma alma y es el mismo hombre el que conoce. Pero significa también aceptar la posibilidad de un conocimiento intelectual del concreto: "en verdad, el concepto, de sí abstracto, unido a la sensación sobre todo exterior, logra una *especie de intuición inteligible de la realidad material*"[140]. Si no hubiera continuidad[141] entre la sensibilidad y el intelecto, y una continuidad fortísima en virtud de la unidad misma de la persona, entonces el conocimiento del singular quedaría vedado al intelecto. A fin de explicar este conocimiento intelectual *per accidens* del singular el Aquinate advierte sobre el particular papel que tienen los fantasmas en el conocimiento intelectual:

> "Interesa (notar) que la similitud que está en el sentido es abstraída de la cosa como de un objeto cognoscible y debido a esto por aquella similitud es conocida directamente la misma cosa *per se*; pero la similitud que está en el intelecto no es abstraída del fantasma como de un objeto cognoscible sino como de un medio de conocimiento, al modo en el que nuestro sentido toma la similitud de la cosa que está en el espejo, mientras es llevada hacia ella no como hacia cierta cosa sino como hacia la similitud de la cosa"[142].

El camino que permite conocer intelectualmente al singular es el del retorno a los fantasmas de donde el intelecto abstrajo. Sin embargo, para evitar equívocos, hay que comprender que el fantasma presente en la imaginación es *del* singular y no el singular mismo ya que se trata de su esquema, un *medio de conocimiento* cuya virtud es la de referir a la cosa misma. Por ello es que en la abstracción el intelecto se aplica al fantasma no como al objeto mismo de conocimiento, como lo hace el sentido respecto de lo sensible, sino como a un puro medio cuya esencia es ser *intencional* respecto de lo conocido. Si se detuviera en el fantasma como si fuera la cosa misma entonces "el conocimiento objetivo del fantasma nos impediría conocer lo real

---

[140] DERISI, O. N., *Estudios de Metafísica y Gnoseología. II-Gnoseología*, Educa, Buenos Aires, 1985, p. 9. Las itálicas son del autor.

[141] Conviene advertir aquí el término que ha usado Tomás: se trata de una *continuidad* y no de una *contigüidad*, es decir que se asiste a una sucesión donde la última parte de uno de los momentos coincide con la primera del momento siguiente. Esto puede ayudar aún más a la comprensión de la intensa unidad interior que el Aquinate quiere dar al conocer humano.

[142] TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 2, a. 6, c.

respecto de lo cual es un mero objeto intencional"[143]. Y este es el sentido del llamativo ejemplo propuesto por Tomás: la imagen reflejada en el espejo no es la cosa y sin embargo remite a ella de tal manera que en su intencionalidad es posible conocer realmente a la cosa, algo análogo a lo que ocurre en los fantasmas de la imaginación, pues "nuestro intelecto a partir de la especie que recibe no es llevado directamente a conocer el fantasma sino a conocer la cosa de la cual es el fantasma"[144].

Allanado el camino, el Aquinate puede entonces precisar en detalle cómo es que se produce este retorno de la inteligencia sobre el fantasma de la imaginación en virtud de la continuidad del conocimiento:

> "Sin embargo (el intelecto) vuelve también por cierta reflexión al conocimiento del mismo fantasma mientras considera la naturaleza de su acto, la de la especie por la cual es intuido y la de aquello de lo cual abstrajo la especie, es decir del fantasma: así como por la similitud tomada del espejo que está en la vista (ella) es llevada al conocimiento de la cosa reflejada; pero por cierta reversión es llevada por ella hacia la misma similitud que está en el espejo. Luego, en cuanto nuestro intelecto mediante la similitud que tomó del fantasma se vuelve hacia el mismo fantasma del cual abstrajo la especie, que es la similitud del particular, tiene cierto conocimiento del singular según cierta continuación del intelecto a la imaginación"[145].

Ya se ha indicado que el conocimiento intelectual del singular *per accidens* implica un *volverse* [*revertio*] del intelecto sobre el camino realizado en la abstracción. Se trata de una comprensión causal de la abstracción: el acto abstractivo que termina en la *quidditas* ha partido del ente mismo formando una representación sensible, una *similitudo* puramente intencional que oficia de vinculación entre el ente y el conocimiento del *quod quid est*; de modo que si se da el universal es porque responde a un concreto de donde se formó el fantasma. De esta manera el intelecto vuelve sobre sus pasos y atiende al fantasma pero bajo una nueva mirada: ahora no se trata de verlo en su dimensión intencional, la que permitía la abstracción del universal sino que ahora lo advierte como aquello que permitió la abstracción. En efecto,

---

[143] MURILLO, J. I., *Operación, Hábito y Reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1998, p. 83.

[144] TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 2, a. 6, c.

[145] TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 2, a. 6, c.

en esta *revertio* el intelecto opera como en el caso del ojo respecto de la imagen reflejada en el espejo: esa imagen es considerada sólo como principio de la similitud presente a la vista, como su inmediato causal que remite directamente a la realidad del ente que refleja. La vista no vuelve a ver, ya está en acto viendo y sólo atiende a la vinculación de la imagen al ente. De igual modo ocurre en la *revertio* del intelecto donde el fantasma "no comparece como imagen, esto es, según su intencionalidad, sino como el principio no intelectual del acto y, de este modo conduce a la mente hacia el conocimiento del principio material"[146].

Conviene advertir, no obstante, que si bien el conocimiento intelectual del singular es posible, se da de una forma muy particular. En primer lugar, este conocimiento no lo *comprehende*, no lo conoce tanto cuanto es cognoscible sino que sólo alcanza un *cierto conocimiento suyo*.

Pero si esto es así, en segundo lugar, ¿qué es lo que se conoce propiamente con la *revertio*? Debe recordarse que el intelecto ya conoce el universal y sólo vuelve sobre sus pasos en busca del singular donde éste se da para encontrar el caso de tal universal que es realizable en todos. Así el intelecto mediante la *revertio,*

> "se capacita para conocer intelectualmente, no sólo la imagen en lo que tiene de común, o sea, en la objetividad que le presta la *quididad* desde la cual es contemplada, sino también sus modulaciones. […] el entendimiento que conoce su acto del modo descrito será capaz posteriormente de considerar el universal como una forma extramental, y de captar los contenidos de la imaginación como referencias a singulares"[147].

En tercer lugar, se debe advertir que Tomás vuelve a destacar, sobre el final del texto del *De Veritate,* la *continuidad* del conocer humano en todos sus niveles como aquello que posibilita todo lo dicho, es decir, el conocimiento del universal, el del particular y la *revertio* misma.

Para terminar, conviene señalar en primer lugar que si bien el conocimiento del singular implica la *revertio*, "esta vuelta no es identificada nunca por Tomás de Aquino con ninguna de las operaciones del entendimiento, ni con la simple aprehensión, ni con ningún tipo de composición o enunciación"[148], sólo se trata de ver, supuesto el conocimiento del *quod quid est*, el

---

[146] MURILLO, J. I., *Operación, Hábito y Reflexión*, p. 84.

[147] MURILLO, J. I., *Operación, Hábito y Reflexión*, pp. 85-86.

[148] MURILLO, J. I., *Operación, Hábito y Reflexión*, p. 84.

singular donde se realiza ese universal. Más aún, si se insistiera sobre alguna asociación posible de la actividad intelectual cognoscitiva de los singulares con las operaciones de la inteligencia habría que inclinarse más hacia la simple aprehensión pues la *revertio* parte de la esencia conocida en esa operación donde no hay de suyo error: "para Tomás de Aquino parece que tanto el conocimiento de la forma abstraída como el de la forma en su estatuto real al margen de ninguna aplicación concreta caen del lado de la simple aprehensión, pues en ninguno de los dos casos cabe el error"[149].

De esta manera puede apreciarse cómo el conocimiento del singular también es posible dentro de la simple aprehensión y no es algo exclusivo del juicio. Esto permite afirmar que el *visum* de lo bello puede darse sin inconveniente en la simple aprehensión ya que esta actividad del intelecto no sacrifica el conocimiento del singular sino que justamente lo implica bajo un doble aspecto: por una parte en cuanto origen del universal pues el trabajo abstractivo sólo es posible al hombre si hay singulares; pero por otro lado lo implica como lugar donde ese universal se realiza de modo pleno. En el *visum* de lo bello no se tiene sólo el universal o sólo el singular sino ambos integrados en la unidad continua del conocer humano.

En segundo lugar, hay que destacar la profunda unidad que este *visum* tiene en lo bello. Por una parte, el ente bello *esplende* por darse en él una plenitud de la forma que se ofrece al intelecto con una evidencia radiante, una tal que encuentra en la actividad intuitiva su complemento: la luz de la forma reclama a la luz del intelecto. Esta intuición que se inicia en lo sensible se continúa hasta lo intelectual donde el proceso abstractivo no presenta dificultad alguna: la forma está plena, deslumbrante, en una adecuación total con el deseo intelectual que atiende a su objeto propio. Es por ello que la *quidditas* es alcanzada en una *profundidad gozosa*, brillante, que lleva a una *revertio* sobre el singular: esa forma es vista ahora como plenamente realizada en este singular. De esta manera la experiencia del *visum* de lo bello unifica todo el proceso cognitivo y por tanto al hombre mismo que justamente frente al *pulchrum* no puede evitar hallarse no sólo en armonía con él sino consigo mismo.

Se puede concluir sobre el *visum* del *pulchrum* diciendo que se trata de una actividad que tiene su origen en el intelecto, que si está en la sensibilidad es porque allí también hay una sombra sensible del intelecto, que se trata de una intuición mediada por la sensibilidad, un *videre statim*, que está

---

[149] MURILLO, J. I., *Operación, Hábito y Reflexión*, pp. 89-90.

asociado a la simple aprehensión y que no desconoce el singular donde la forma esplendente se realiza.

d) El *placet* propio del *visum* en relación a lo bello

Como se ha dicho, la expresión tomasina que describe al *pulchrum* no se cierra sobre la actividad intelectual-sensible *statim* del *videre* sino que se conecta con el placer: para Tomás el *visum* del *pulchrum* implica al *placere*.

Este tema es abordado en diversos lugares de la obra tomasina. Sin embargo, existen dos donde su tratamiento adquiere un carácter más sistemático: uno es el *Comentario a la Ética Nicomaquea* y otro es el apartado dedicado a la virtud de la templanza en la *Summa Theologiae*. Sobre estos textos es posible alcanzar una idea completa de lo que Tomás pensaba acerca del placer[150]. En este sentido, el Aquinate parte desde la actualidad plena de la potencia que, implicando al sentido bien dispuesto y al sensible en acto, engendra el placer:

> "En la operación del sentido han de considerarse dos cosas: el sentido mismo, que es el principio de la operación, y lo sensible, que es el objeto de la operación. Luego, para que la operación de un sentido sea perfecta se requiere una disposición óptima por parte de ambos, es decir del sentido y del objeto. Por eso agrega (Aristóteles) que el sentido opera perfectamente cuando su operación está bien dispuesta hacia algo máximamente proporcionado, esto es, lo más conveniente de lo que cae bajo ese sentido"[151].

Al igual que con la percepción sensible, Tomás pone el *criterio* de lo placentero más en el sentido que en el sensible pues si bien no puede darse la operación perfecta sin ninguno de los dos, esta operación tiene como objeto formal al sentido, que es capaz de captar sólo aquello que le es proporcionado. Con todo, se comprende que tal proporción no es siempre óptima sea por indisposición del sentido sea por imperfección del objeto, verificándose una *variación* que no elimina la operación, aunque sí produce una diferencia cualitativa en la actualidad de la potencia.

---

[150] Es innegable la influencia que el Estagirita ha dejado en la teoría tomasina sobre el placer. Sin embargo, el Aquinate ha transformado el tema al pensarlo en un nuevo contexto intelectual, el de la fe, donde aparece ordenado a la Visión Beatífica. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, l. X, c. 1-5.

[151] TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, X, 6, n. 2.

En esta actividad perfecta, en esta *enérgueia* plena, Tomás radica el placer que compete a toda potencia: "Vemos que la misma operación, la cual dijimos que era perfectísima, es también la más deleitable. Pues donde sea que encontremos en algún cognoscente una operación perfecta, allí también encontramos una operación deleitable"[152]. El placer acompaña a la actividad perfecta, es lo que indica su natural acabamiento. Pero en el texto llama la atención que se apele al conocimiento en vez del apetito pues parecería que el placer está más vinculado a la posesión de un bien que a su conocimiento. ¿Por qué se indica esto?

Conviene recordar que Tomás se está ocupando del placer propiamente humano, el cual dista mucho de aquél que experimentan los demás vivientes sensibles. Si bien es posible establecer una analogía entre el hombre y todo viviente no obstante también existe cierta inconmensurabilidad entre ellos basada en la intelectualidad humana. Esta diferencia es tan profunda que cuando se quiere comparar el placer del hombre y el del viviente sensible se debe relacionar el del primero al conocimiento intelectual y el del segundo a la posesión de un bien sensible según el tacto. En este sentido afirma el Aquinate que,

> "Las delectaciones de los sentidos de una manera se tienen entre los hombres y de otra entre los animales. En efecto, entre los animales las delectaciones son causadas por los otros sentidos en orden a las cosas sensibles del tacto: así como el león se deleita viendo al ciervo o escuchando su voz a causa de la comida. El hombre por el contrario se deleita según los otros sentidos no sólo por causa de esto sino también por causa de la *conveniencia* de las cosas sensibles"[153].

Los placeres del tacto se hallan tanto en el hombre cuanto en el viviente sensible; sin embargo, no son los únicos ni tampoco los principales placeres humanos. Esto se advierte ya desde la sensibilidad: más allá de la *posesión* de los bienes sensibles el eje del placer humano pasa por la *convenientia*, por la *proportio* entre el sentido bien dispuesto y el objeto excelente. Esto significa que el placer puede aparecer no sólo en relación al tacto sino esencialmente en relación al conocimiento: el león se deleita en la visión del ciervo en atención a la comida; el hombre se deleita en la visión del ciervo en atención a la comida, pero también encuentra deleite en la armonía de sus

---

[152] TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, X, 6, n. 4.

[153] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 141, a. 4, ad3.

movimientos, en la belleza de sus formas y en la estampa de su figura. Esto es así por la impronta intelectual que signa al hombre.

En este sentido, el comentario del Aquinate a la *Ética Nicomaquea* insistirá en diversas oportunidades sobre la principalía del placer cognoscitivo, en particular de aquel que se da en la vida contemplativa: "La delectación es no sólo según el tacto o el gusto sino también según todo sentido. Pero tampoco sólo según el sentido sino también según la especulación del intelecto en cuanto se especula algo de lo verdadero por certeza"[154].

La progresión ascendente desde el plano de lo más evidente hasta el nivel de lo más esencial es clara: el más conocido de todos, el placer del tacto que implica a los placeres relacionados con el gusto y la procreación no agota los deleites posibles al hombre, reflejándolos sólo en un determinado nivel; sobre éstos se pueden encontrar aquellos placeres que no implican posesión o destrucción del bien sino que acompañan a la simple visión o audición, placeres a los que Tomás denomina "deleitables a causa de su *convenientia* como cuando el hombre se deleita en el sonido bien armonizado"[155]. Finalmente, se llega al placer propiamente humano, el que aparece en la actividad intelectual.

Así, el placer intelectual es más intenso que el sensible, ya que si el grado de placer que el hombre puede experimentar está directamente relacionado con la dignidad de la potencia en cuestión, entonces a mayor dignidad corresponderá mayor placer en la actividad plena. Esta es la razón por la que, en definitiva, el verdadero placer es el del hombre virtuoso en su actividad más elevada, es decir en la de la felicidad: "en este sentido también esta operación es la mejor, pues entre todas las realidades cognoscibles, las inteligibles son las mejores, y principalmente las divinas. Luego, en la contemplación de esas realidades consiste la perfecta felicidad humana"[156]. Esta es, entonces, la actividad más deleitable, aquella que "no debe ser refrenada salvo *per accidens*"[157], ya que por ser según la medida de la razón no precisa moderación y sólo debe ser contenida cuando una delectación espiritual impida una mayor.

---

[154] TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, X, 6, n. 4.

[155] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 141, a. 4, ad3.

[156] TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, X, 10, n. 8.

[157] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 141, a. 4, ad4.

Sin embargo, Tomás advierte un problema. Es cierto que el verdadero y máximo placer humano es el de la contemplación, sin embargo también es cierto que algunos hombres prefieren otro tipo de actividades a las que vinculan más intensamente el placer, como es el caso de la comida y la bebida donde éste se presenta con una mayor vehemencia. Más aún, algunas actividades contrarias a la virtud parecen placenteras a la consideración de algunos hombres, como la mentira o el robo. Si esto es así, ¿cómo determinar la verdadera índole de aquellos placeres que permitan una vida humana?

Tomás responde, en primer lugar, que hay ciertos placeres que sólo tienen apariencia placentera ya que sólo lo parecen a los hombres que no se han ejercitado en la búsqueda de la perfección:

> "Y no hay que admirarse de que algunas cosas que entristecen al virtuoso aparezcan deleitables a otros. Este hecho ocurre por las muchas corrupciones y los múltiples daños de los hombres por los cuales se pervierten su razón y su apetito. Y así aquellas cosas que repudia el virtuoso no son deleitables *simpliciter* sino sólo para los mal dispuestos. Luego es manifiesto que aquellas delectaciones que todos confiesan ser torpes, no deben ser llamadas delectaciones sino para los hombres corruptos"[158].

El Aquinate precisa: si algunos hombres dicen que las actividades deshonestas son placenteras ello se debe a su propia corrupción que oculta los verdaderos placeres humanos. ¿Cuáles son éstos? Aquellos que determina el hombre virtuoso. En efecto, el hombre que posee la perfección de la virtud es presentado por Tomás como el *criterio* de lo placentero ya que es quien ha perfeccionado sus potencias, disponiéndolas adecuadamente para gozar de un modo adecuado.

De este modo, Tomás recupera aquella afirmación que el Estagirita había hecho al definir los hábitos buenos[159]: si bien éstos consisten en una actividad habitual que tiende a un justo medio en relación al que obra, no obstante ese término medio prudencial, lo que debe hacerse aquí y ahora, tiene por regla al hombre prudente. Si la virtud no es un abstracto sino la acción misma buena realizada en concreto de modo habitual, sobre la determinación de aquello por hacer *hic et nunc*, es poco lo que se puede formular, porque justamente la percepción del singular demandará una solución original y única, de la que sólo es capaz el hombre prudente.

---

[158] TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, X, 8, n. 14.

[159] Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, l. 1, c. 6, 1106b.

Este mismo razonamiento es trasladado por Aristóteles al caso del placer y Tomás lo recupera con especial atención: cuáles son los placeres propiamente humanos, sin duda los de la contemplación; pero respecto de éste y de los demás placeres posibles al hombre la medida será siempre el hombre virtuoso:

> "En todo lo referente a las pasiones y operaciones humanas, parece ser verdadero lo que así parece al virtuoso que posee un juicio recto sobre ellas, como el sano sobre lo dulce. Y si está bien decir, como parece, que la virtud sea la medida según la cual se juzga de todas las cosas humanas y que el bueno es la medida en cuanto virtuoso; se sigue que serán verdaderos deleites los que le parecen tales al virtuoso, y será verdaderamente deleitable aquello en lo que el virtuoso goce"[160].

Esta última afirmación, junto con las precedentes, permite ver la realidad y densidad del tema del placer en el hombre. Por un lado, aparece su vinculación intensa con la felicidad: Tomás llevará este argumento más allá del Estagirita al proponer que el placer humano, algo constitutivo de su esencia, trasciende la felicidad de esta vida y se prolonga en la eternidad de la *Visio Beatifica*, verdadero fin de toda vida humana. Por otro lado, se comprende la profunda realidad ontológica del placer ordenado: éste implica una intensa experiencia *energética* de la creación, que no está abandonada a la subjetividad vacía sino que, por el contrario, tiene parámetros bien concretos pues implica al hombre bien dispuesto según la medida de la virtud y al esplendor entitativo abierto a la percepción humana, algo que además confiere a lo placentero una cierta universalidad.

Ahora bien, visto de manera breve el tema del placer en Tomás, conviene aplicarlo al *placet* de lo bello. Para ello es preciso volver sobre el texto de la *Summa Theologiae* que habla del *pulchrum*:

> "Lo bello mira a la potencia cognoscitiva, pues se dicen bellas las cosas que vistas agradan. De donde lo bello consiste en la debida proporción, porque el sentido se deleita en las cosas debidamente proporcionadas, como en las similares a sí; pues tanto el sentido como toda potencia cognoscitiva es cierta *ratio*. Y porque el conocimiento se hace por asimi-

---

[160] TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, X, 8, n. 13.

lación y la similitud mira a la forma, lo bello pertenece propiamente a la razón de causa formal"[161].

A la luz de lo estudiado, el texto ofrece una faceta novedosa: la mención de la *proportio*. Sobre ésta se han hecho sucesivas indicaciones analizándola como una estructura inteligible de lo bello y como aquello que permite el conocimiento; sin embargo, lo que ahora conviene advertir es su relación con el placer.

Tomás ha afirmado que lo bello se dice tal por relación a un conocimiento placentero intuitivo. Cuando se subrayó el aspecto cognoscitivo implicado en el *pulchrum*, se destacó que la *proportio* presente en el sentido constituía el criterio capaz de reconocer lo proporcionado del ente, y en ello su belleza. Pero ahora, en el texto citado, la *proportio* es referida también al placer ya que si éste implica la unidad energética de una potencia bien dispuesta y su objeto propio en estado pleno, entonces tal unidad actual sólo se logrará en virtud de la *proportio* que hay entre ambos, la que no se daría sin una *similitudo*. Es precisamente esa proporción la que trae también consigo una profunda e intensa *consonantia*: es la plenitud de lo bello la que *suena con* los sentidos en unidad actual, en plenitud, en gozo.

Conviene destacar aquí la honda implicación que estos conceptos tienen en el pensamiento de Tomás. Cuando se hacía referencia a la proporción que funda toda *enérgueia* deleitable, no se destacó el término utilizado por Tomás para referirla. Sin embargo, el texto en cuestión no usaba *proportio* en ese punto sino que apelaba deliberadamente al termino *pulcher*, pues ser bello significa también tener *proportio, convenientia* y *consonantia*: "el sentido –dirá el Aquinate– opera perfectamente cuando su operación está bien dispuesta hacia algo máximamente proporcionado (*pulcherrimum*: algo bellísimo), es decir lo más conveniente de lo que cae bajo ese sentido"[162]. En mi opinión es decisivo que cuando el Aquinate busca un término adecuado para hablar de una *proportio* máxima apele a la belleza, algo posible en virtud de la implicancia de estos conceptos.

En el texto de la *Summa* I, 5, 4, ad 1, el placer de lo bello se inicia en los sentidos: éstos son, en cuanto humanos, los inmediatos perceptores de una primera *proportio*. El comentario a la *Ética Nicomaquea*, había advertido sobre este especial tipo de placer vinculado a lo bello al ocuparse del placer

---

[161] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae,* I, q. 5, a. 4, ad1.

[162] TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, X, 6, n. 7.

de la vista y del oído: "es manifiesto que hay deleite según cada uno de los sentidos, pues decimos y experimentamos que la visión, por ejemplo, de bellas figuras es deleitable o que la audición de suaves melodías también lo es"[163]. Todo sentido, como toda potencia, es capaz de placer; sin embargo la vista y el oído implican un placer particular que nace de la percepción y no de la posesión; se trata de una *enérgueia* que involucra el conocimiento de un ente proporcionado a estos sentidos cuya forma ha alcanzado cierta plenitud.

Esta afirmación no busca negar la presencia del espíritu en el tacto, el gusto o el olfato sino que sólo ubica la afirmación del Angélico dentro de una fuerte tradición que ve en aquellas dos potencias sensibles (vista y oído) una mayor inherencia espiritual, una actividad *energética* más intensa. Recuérdese en este sentido lo dicho acerca de cuál es la diferencia que Tomás introduce entre los sentidos de los vivientes sensibles y los del hombre: si en el caso de los primeros el placer tenía como término el sentido del tacto, entre los segundos ese placer trasciende aquella satisfacción en atención de la *convenientia*; sólo los seres humanos eran capaces de deleitarse en la misma conveniencia de las cosas sensibles sin buscar la posesión implicada en el placer táctil o gustativo. Hay que comprender también que la vista y el oído, justamente por ser ambos los más energéticos de los sentidos externos [los *maxime deservientes rationi*][164], son también los más capaces de *convenientia* y, por tanto, los que pueden experimentar los placeres más propiamente humanos. Por esta razón, Tomás los elige como los mejores ejemplos del placer sensible pues la percepción sensible de lo bello es la más alta de las actividades de la sensibilidad humana, la que diferencia al hombre de los vivientes sensibles: "Con seguridad, el placer estético se halla en la experiencia sensible, pero nuestra sensibilidad es la del hombre. Al oír la interpretación de un cuarteto de Beethoven, nuestro oído percibe las relaciones sonoras que escaparían a la aprehensión de un animal no racional"[165].

---

[163] TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, X, 6, n. 7. Tomás utiliza aquí los términos agustinianos para indicar lo bello en relación a la vista (*pulcher*) y al oído (*suavitas*) Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Ordine*, II, 11, 33.

[164] Si lo propio del espíritu es *convenire cum ómnibus,* será más espiritual el sentido cuya *convenientia* sea mayor.

[165] GILSON, E., *Pintura y Realidad*, p. 157.

Con todo, encerrar el placer de lo bello en el plano de la sensibilidad sería un contrasentido ya que Tomás ha insistido continuamente en que tal actividad energética deleitable encuentra su origen en el espíritu humano. Esto permite comprender por qué el Angélico dice en el párrafo de la *Summa Theologiae* (I, q. 5, a. 4, ad1) que el sentido es *cierta ratio* pues si bien en la vista y el oído hay una proporción, una regla, esa regla es la del espíritu. Con esto se comprende que, en última instancia, el placer experimentado ante la belleza, relevado en el nivel de la sensibilidad, tiene su raíz en el espíritu humano: dicho de otra manera, se debe afirmar que si hay placer sensible ante lo bello esto es porque el hombre es un ser espiritual y su sensibilidad está marcada por el espíritu.

Se comprende, entonces, la intensa unidad que toda actividad placentera tiene en el hombre y el poder humanizador que radica en los verdaderos placeres. En primer lugar, la actividad energética placentera que es verdadera unifica a todo el hombre, pues si es cierto que es él quien propiamente opera en cada actividad y no la potencia aislada, de igual modo no será tal o cual potencia la que goce en una actividad determinada sino el hombre mismo pues el placer experimentado, en última instancia, depende del espíritu humano. En segundo lugar, la verdadera experiencia placentera es también *pedagógica* respecto de la plenitud humana ya que deviene indicio y aliciente para el ejercicio de aquellas actividades adecuadas al hombre[166].

4. EL *PULCHRUM* Y LA VISIÓN GOZOSA

Queda claro, entonces, cómo es que adviene este especial placer de lo bello, donde lo sensible está implicado en lo intelectual. El texto de I, q. 5, a. 4, ad1 es bastante escueto en este punto pues Tomás sólo dice al respecto que "el sentido se deleita en las cosas debidamente proporcionadas, como en las similares a sí mismo"[167]. Pero considérese ahora esta breve expresión desde el marco delimitado por los capítulos anteriores.

El punto de partida ya establecido es que el placer de lo bello aparece en el hombre en virtud de la buena disposición de las potencias cognitivas y de la plenitud del ente contemplado. En primer lugar, está el ente singular, que en su devenir ha resultado con una determinada plenitud, su materia ha sido desplegada por la forma en un nivel especial donde aquélla brilla con

---

[166] Cfr. PLATÓN, *Symposium*, 210a-211b.

[167] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad1.

intensidad. Tomás nota en el texto que el *pulchrum* está relacionado justamente a la *forma* pues si este trascendental ha sido vinculado al conocimiento y el mismo se hace por *similitudo,* entonces la similitud presente en las potencias tendrá por objeto a la forma. Ahora bien, lo que ocurre en el ente bello es que su forma ha alcanzado un ápice, ha llegado a un apogeo ontológico: allí lo material *esplende* en su proporción[168]. Se podría decir que la forma se ha desarrollado según los límites materiales hasta un estadio donde se destaca de los demás seres con los que comparte la especie: tal rosa bella se vuelve la *rosidad* concreta, una forma esplendente en el particular que reclama una mirada capaz de verla. Ella es única y original:

> "En este mar de seres transitorios se dan momentos en que una forma logra actualizarse al máximo en la materia del sujeto que le pertenece. Brilla el ser distinto que ella le otorga. La gracia de su luz se abre como un abismo inefable. Canta con todas las finas comisuras de su diseño. Cada una de sus partes irradia desde dentro y cumple adecuadamente la virtualidad de la forma"[169].

Por otro lado, tal ente bello guarda una proporción con el ente intelectual precisamente porque ha sido puesto en el ser por otro Ente Intelectual que le ha impreso tal relación. Tomás lo dice respecto de toda potencia en estos términos: "la razón de cada potencia consiste en la habitud al objeto propio"[170]. Cada potencia apetece su objeto propio y sólo allí reposa. Lo bello, en cuanto forma plena, tiene máxima proporción con las potencias cognitivas, es el objeto propio deseado que se presenta con mayor *propiedad*. El hombre entonces reconoce en su sensibilidad esa forma plena que lo detiene: este color, esta configuración física, este contexto, etcétera, tienen una aptitud especialmente proporcionada a la sensibilidad humana. La formas sensibles del ente bello y la sensibilidad se reclaman y unen energéticamente, de donde adviene un primer nivel placentero: hay adecuación, hay *consonantia*, la *proportio* es plena entonces hay placer. Pero esa forma es conocida no sólo como algo sensible sin más, sino como una imagen sensible impregnada de

---

[168] Es aquí donde la fórmula elaborada por Alberto Magno para decir lo bello, el *splendor formae,* encuentra su lugar subsidiario junto al *quae visa placent*: el esplendor ontológico es reconocido como belleza en una *visión gozosa*.

[169] PETIT DE MURAT, M. J., *La Belleza y el Arte*, Grupo del Tucumán, San Miguel de Tucumán, 1991, p. 12.

[170] TOMÁS DE AQUINO, *In Libros de Anima II et III*, liber 2, lectio 13, n. 5.

intelectualidad y en vías del concepto. La forma encontrará en la inteligencia su lugar natural, allí se revelará plena. En efecto, la inteligencia apetece la *quidditas* que alcanza desde el fantasma de la imaginación por medio de la abstracción. Sin embargo, en este proceso habitualmente aparece la dificultad del oscurecimiento propio de ciertos ámbitos de indefinición en el ente, de fealdad. Por el contrario, cuando en el ente bello esplende la definición, el conocimiento intelectual se realiza con una mayor simplicidad e intensidad: la forma está brillando en el ente, no demanda un esfuerzo de indagación, es fácilmente abstraíble y se ofrece a la inteligencia como su objeto propio con el que guarda una máxima adecuación. Así, la actividad desplegada a nivel intelectual es intensa; se produce una actualidad mayor, una *enérgueia* extrema se desata por haber dado, inmediatamente, con el objeto propio pleno; es allí donde el placer acompaña la actividad indicando su perfección.

Por esto hay placer en la contemplación de lo bello: porque el hombre ha encontrado aquello que le es máximamente proporcionado a su conocimiento intuitivo. En este punto los discursos sobran y obstaculizan: lo bello se revela y sólo reclama contemplación gozosa, no *ratio*.

Finalmente convendría hacer una advertencia breve respecto de la fuerte objetividad que tiene la expresión tomasina sobre el *pulchrum*. Como ya se ha observado, una primera lectura del *quae visa placent* parecería llevar lo bello al gusto particular haciéndolo depender de la subjetividad humana. Sin embargo, si se traslada a este punto lo señalado acerca del placer, entonces la afirmación precedente se aclara y ajusta. En realidad Tomás ha pensado el placer de lo bello desde dos realidades sumamente densas: por un lado, desde la perfección del ente mismo y, por otra, desde las potencias humanas y sus objetos propios. Estos dos elementos son realidades determinantes al momento de percibir gozosamente lo bello, al punto que no podría haber placer en lo desproporcionado ni tampoco cuando el ente no estuviera vinculado por una regla determinada con el hombre. Pero además el Angélico ha indicado un tercer elemento que colabora a la realidad universal de lo bello: el hombre prudente. En efecto, hay que recordar que el criterio de lo placentero es siempre el hombre virtuoso, de manera que lo realmente bello, es decir lo que realmente place a la visión, es lo que deleita al virtuoso, siendo feo lo que le desagrada.

De esta manera el placer en lo bello encuentra, lejos de quedar preso de cualquier subjetividad particular, una importante densidad ontológica basada en los tres puntos indicados.

5. EL *QUAE VISA PLACENT* COMO RECAPITULACIÓN ORIGINAL DE LA TRADICIÓN. FORMA ET *QUAE VISA PLACENT*

El presente trabajo se ha centrado sobre la expresión tomasina que describe lo bello a fin de ver lo que presenta de original y de tradicional. En este sentido se han señalado las características propias que corresponden a todo trascendental constatando luego que el *pulchrum*, al cumplir con ellas, puede ser incluído entre los modos generales del ente. Sobre esta base se han analizado diversos textos tomasinos y se ha dialogado tanto con los autores más relevantes del siglo XIII cuanto con las lecturas de los pensadores más destacados de la segunda mitad del siglo XX. De esta manera, la expresión tomasina ha mostrado su faz tradicional, observada por el Aquinate con respeto: el carácter cognitivo-intuitivo de la percepción de lo bello, su dimensión placentera, el aspecto pedagógico-perfectivo propio del *pulchrum*, la implicancia de la *proportio* y las demás estructuras inteligibles de lo bello y finalmente la relación de lo bello a la forma en su dimensión cognoscitiva, son elementos asumidos de la tradición.

Sin embargo, dicha asunción ha sido *original* debido al nuevo marco intelectual: es la doctrina de los trascendentales, desarrollada bajo la noción de *imago Dei*, la que proporciona bases renovadas al tema de lo bello.

Esto significa dos cosas: la primera consiste en afirmar que todo ente, además de ser uno, bueno y verdadero, es también bello. La segunda advierte que si el *pulchrum* es un trascendental entonces dice algo especial del ente que no está explícito en su noción: la dimensión cognitivo-gozosa. Lo bello, encontrando su ámbito propio se distingue de los otros trascendentales; del *verum*, porque agrega al ente una cognoscibilidad intuitiva que sólo atiende al descubrimiento de la *quidditas esplendente en el singular*; de lo bueno, porque si bien éste se relaciona también con el placer, sólo puede experimentarlo en la posesión. Y así sólo a lo bello toca explicitar que todo ente por el hecho de ser de un modo determinado puede vincularse al hombre como un conocimiento *statim* gozoso, y que esto hunde sus raíces en la entidad misma y no sólo en un mero aparecer estético. Esto es, en última instancia, lo especial que lo bello dice respecto del ente.

Pero, por otra parte, lo bello como un conocimiento intuitivo gozoso ha sido pensado por el Aquinate desde la noción de *imago Dei*. Esto parece ser lo que transfigura y corona la originalidad del planteo tomasino respecto de los trascendentales: el hombre, como ente único y especial entre los entes,

como alguien *poco inferior a los ángeles*[171], es decir, emparentado con ellos por su espiritualidad intelectual-amante y distante de los mismos por su sensibilidad, tiene una vocación especial, una misión ontológica que debe cumplir en cuanto ente intelectual: *nominare*, es decir conocer y revelar el *quod quid est* de todo para que la creación no permanezca muda y alabe al Creador mediante el *lógos* humano. Esta actividad, este acceder a lo verdadero no se cierra en el mero conocimiento sino que se prolonga en el asombro, en la sorpresa del don, en la alegría de lo que excede en maravilla y en el amor de lo descubierto. Tal misión es la que expresan los llamados trascendentales: el ente es uno y como tal se relaciona con los hombres; pero en esa relación hay diversos aspectos *quoad nos* que es posible distinguir sólo en atención a la especial relación que se atienda: el hombre ve al ente como *unum*, como *aliquid*, como *res*, como *verum*, como *bonum* y como *pulchrum*; percibe y *nombra* estas dimensiones del ente que son el ente mismo y que en último análisis son los reflejos lejanos del Ente.

Esta recuperación del cumplimiento de la vocación metafísica del hombre en su relación con los trascendentales también responde al deseo ontológico de placer. Se ha indicado oportunamente que el verdadero placer es en realidad *pedagógico* respecto de la perfección y es también la perfección misma. Ese verdadero placer aparecerá en aquellos trascendentales que nacen de la relación al alma: en el gozo de la verdad, en el placer del bien y en el deleite de lo bello. No hay duda de que cada placer tiene su especificidad al vincularse a la percepción de adecuación, a la posesión o a la visión de la *quidditas*. Sin embargo, todos esos placeres responden a una profunda realidad humana, aquella que desea la felicidad prometida en la Visión.

Así los trascendentales, bajo todos los aspectos considerados, constituyen un adecuado camino de ascenso hacia Dios, donde a la belleza ha tocado ser "la más manifiesta y la más amable"[172]. Y esto no sólo porque ya desde la sensibilidad puede percibírsela, sino porque además y principalmente implica la realización de un fin esencial del hombre: el conocimiento gozoso. En efecto, en lo bello se da una particular experiencia: la del gozo de ver. La esencialidad de este fin explica la profunda conmoción, la intensa unidad y

---

[171] Cfr. *Hebreos* 2, 6-7: "¿Qué es el hombre, que te acuerdas de él? ¿O el hijo del hombre, que de él te preocupas? Le hiciste por un poco inferior a los ángeles; de gloria y honor le coronaste. Todo lo sometiste debajo de sus pies".

[172] PLATÓN, *Fedro*, 250d.

la gran facilidad que implica. El espíritu revela una *quidditas* plena que lo absorbe en la contemplación porque ello le es propísimo; el ente bello, siendo proporcionado al intelecto, invita a una *enérgueia* intensa donde se conoce fácil, intuitiva y placenteramente. Y como el intelecto está fuertemente centrado en una actividad tan natural, una tan radicalmente humana, se produce un súbito orden interior y por lo mismo una gran unidad: lo bello ordenado, *ordena*.

Se puede apreciar, entonces, que si lo bello es pensado desde la teoría de los trascendentales bajo la descripción del *quae visa placent*, que es donde aparece su especificidad, entonces aflora la originalidad metafísica del planteo tomasino: el hombre, como *imago Dei*, como *anima quodammodo omnia,* dice lo bello como un ver intuitivo gozoso. Cada término del *quae visa placent* está preñado de un sentido preciso que responde, punto por punto, a la vocación metafísica del hombre, la de *ver-gozar a Dios*.

Poner de manifiesto esta originalidad permite alumbrar, además, algunas soluciones a los problemas indicados por la discusión contemporánea. Como se dijo, se ha podido responder sobre la especificidad del *pulchrum*. Pero además, en segundo lugar, se ha dado una adecuada perspectiva al problema metodológico notado oportunamente en relación a lo bello: ¿hay que partir del *splendor formae* o del *quae visa placent*? Se mostró en su momento cómo el camino seguido por Eco presentaba el radical problema de la indiferenciación de los trascendentales: si se parte de la forma entonces adviene la confusión de las estructuras inteligibles de lo bello pues se las encuentra presentes en todos los trascendentales. Pero si, por el contrario, al momento de hablar de lo bello se parte de lo específico, es decir del *quae visa placent*, entonces los problemas se disuelven. En efecto, al pensar de este modo, las estructuras inteligibles de lo bello adquieren su especificidad: se entiende que se está hablando de la integridad entitativa bajo la mirada de lo cognitivo-placentero, y que lo mismo ocurre con las otras estructuras. En esto la forma encuentra también su lugar adecuado bajo la expresión albertina del *splendor*: el esplendor de la forma es nombrado por el intelecto en el gozo intuitivo y no en el deseo de posesión. Por último, se logra una profunda unidad de las dos expresiones que al ser vistas desde el *quae visa placent* dicen lo mismo: es la visión gozosa la que recupera la actualidad formal, la reconoce, nombra y revela.

Proceder de esta manera evita también el problema –moderno– de la *objetividad* de lo bello. Lo contrario es lo que, en muchos casos, ha llevado a descartar la fórmula tomasina creyéndola una invitación al *gusto individual*:

lo bello es lo que place a la vista. Sin embargo, desde la perspectiva desarrollada aquí el problema desaparece pues la expresión de Tomás está pensada desde una mirada metafísica que se dirige al hombre, a todo hombre, y no a tal o cual individuo. De allí que no pretenda convalidarse en los gustos singulares o epocales sino que busque trascenderlos para decir lo bello como un placer intelectual que responde a la vocación metafísica del hombre. Sólo entonces y en su estricta consonancia podría agregarse también al *hombre virtuoso* como aquél que realmente está preparado para descubrir lo verdaderamente bello.

De este modo, el aspecto original de la expresión tomasina sobre lo bello transfigura todo lo pensado por la tradición a través de un preciso fundamento filosófico y teológico; lo bello se renueva en un dispositivo que permite pensar una original filosofía de la belleza.

CONCLUSIÓN
BELLEZA, EXPERIENCIA Y *PANCALÍA*

Una de las grandes virtudes que se han destacado en el pensamiento antiguo, especialmente en el de Platón y en el de Aristóteles, es su profunda unidad. Cada página escrita por estos autores contiene en potencia la totalidad de su pensamiento, donde la belleza ocupa un lugar fundamental.

Recuérdese, como ejemplo, el papel que Platón concede a lo bello como motor de Eros, quien alcanza la posesión constante de lo bueno mediante la reproducción en la belleza. Lo Bueno-Bello constituye el inicio y el fin de todo lo que es, lo único capaz de dar unión e inteligencia al todo.

En efecto, este Principio dinámico recorre a los entes en todo tiempo generando *consonantia*, armonía y orden universal. La belleza actúa en ellos haciéndolos bellos e invitándolos a su fin, como advierte Dionisio al reconocer en el Bien-Belleza a la causa final. Sin embargo, ese movimiento es distinto en unas y otras criaturas, ya que las irracionales lo hacen de modo inconsciente y las racionales *lógicamente*. El hombre se relaciona con lo bello, entonces, de un modo particular: en él se trata de una *experiencia*.

Hablar de experiencia implica aceptar la existencia de un movimiento *energético* que configura la unidad del hombre, un movimiento que por sí mismo *delimita* eliminando toda desmesura. Esta experiencia, esta reconfiguración del hombre por la belleza ha sido la manera adecuada para reflexionar sobre lo bello: el *pulchrum*, descubierto y gozado en el asombro, busca su enunciación en el *lógos* humano, delimitándolo e invitándolo a mayores gozos.

Esta es quizás una de las más grandes enseñanzas que el pensamiento antiguo ha dejado: lo bello es, una realidad *experiencial* cuyo estudio nunca debe olvidar su carácter vital y configurador de la naturaleza humana. Un pensamiento que proceda así descubrirá el misterioso dinamismo de lo bello y se sumergirá en un universo *pancalístico*.

Agustín comprendió y comunicó existencialmente al medioevo esta verdad al proponer una renovada experiencia del *pulchrum* que asciende

desde la creación bella hacia la sensibilidad, el intelecto, y de allí a las leyes eternas y a Dios mismo, intuido místicamente bajo aquellas leyes. Esta herencia enriquecida vivirá hasta el siglo XIII.

Impregnados en esta tradición –en la que debe incluirse también a Dionisio Areopagita– los autores del siglo de las catedrales especulan sobre lo bello desde dos posiciones: la que continúa la línea pitagórica donde es pensado como una proporción de base *numérica-cualitativa*, o bien desde aquella que se inclina a verlo como una condición que acompaña a toda entidad. Con todo, lo que estos autores suponen sin discusión como algo ya fijado por los padres es la *pancalía*. Este punto es de una solidez tradicional incuestionable y es lo que sigue dando forma experiencial a la belleza.

Con todo, la reflexión sobre el *pulchrum*, en el marco de la *pancalía*, había encontrado pocas formulaciones precisas. Aquí es donde Tomás se inserta con su *quae visa placent*.

Protagonista de una época singular y con un genio admirable, el Aquinate fue el primer medieval en elaborar una expresión para decir lo bello que no sólo conserva todo lo aportado por la tradición sino que, además, lo hace sin disolver el elemento *experiencial* al desarrollar un preciso dispositivo filosófico-teológico –la doctrina los trascendentales– que permite comprender la esencia tanto del *pulchrum* cuanto de todos los otros modos convenientes a todo ente.

Esto significa, por una parte, hacer coextensivos al ente ciertos modos suyos, dando las bases para comprender que todo es bueno, bello, verdadero, etcétera. Pero, además, significa reinsertar esos modos en el contexto de la *imago Dei* en el hombre: la vocación humana de elevar toda la creación al nivel del *lógos*. El Aquinate logra de esta manera la reunión del universo desde la experiencia humana: es indudable que los entes no dependen del hombre para ser, sin embargo, si su fin propio es la gloria de Dios, la alcanzan con mayor altura en la medida que un hombre las *pronuncia* como buenas, bellas o verdaderas. En el caso de lo bello esta experiencia ha quedado cifrada en la breve fórmula del *quae visa placent* que involucra la entidad de las cosas, contenida en el pronombre *quae*, pero que a la vez da lugar al cumplimiento de la vocación humana, pues tales entes, inconscientes de su belleza, hallan en este *lógos* su lenguaje más adecuado: *lo bello se goza en el ver*. Así, la unidad de la experiencia y la unidad pancalística se conservan y fortalecen.

Hay que recordar, además, que el *quae visa placent* tomasino tiene el respaldo de un poderoso marco especulativo que ilumina y engarza con

precisión cada uno de sus términos. El *visum*, claramente intuitivo y fundado en la inteligencia, atraviesa a todo hombre marcándole tanto su operación propia cuanto su fin, ya que destaca un modo especial de conocer *statim* que se vincula con la *visio beatifica*. El placer acompaña de igual modo al *videre statim* encontrando también su analogado principal en la visión beatífica. De esta manera el elemento *experiencial* reaparece por tratarse de dos actividades humanas configuradoras del hombre que lo aproximan a su fin.

Más aún, esta experiencia del *pulchrum* es unificadora del hombre. En efecto, lo bello tiene un poder ordenador debido a que en su experiencia adviene una gran actualidad energética. Esto hace que la interioridad se ordene, que cada potencia –haciendo lo que le corresponde con suma actualidad– colabore a una profunda unidad interior. Lo bello reúne todas las potencias en el gozo de lo visto. Sin embargo, esta ordenación no es la que puede proporcionar el bien y tiene un carácter, al menos en principio, pasajero. Quizás sea mejor decir que lo bello se presenta como una invitación al bien y a la verdad y como su aliado inseparable.

Esta unidad pancalística experiencial es la que hoy día se disgrega. En efecto, si es cierto que hoy se asiste a la "separación de la razón sustantiva expresada en la religión y la metafísica en tres esferas autónomas: ciencia, moralidad y arte"[1]; si es verdad que "los principios gnoseológico, ético y estético ya no se encuentran integrados en el principio religioso; [sino que] como autónomos cada uno manifiesta fatalmente la más profunda amb.-güedad"[2], también es cierto que el planteo de Tomás puede ser una alternativa atendible que invita a una experiencia de lo bello fuertemente unitaria capaz de generar *mundo*.

Quisiera destacar sobre el final, que lo expuesto en este trabajo puede dar bases suficientes para una filosofía de la belleza que nace de la experiencia pancalística, una que, partiendo de la especulación metafísica medieval puede abrir el horizonte teórico para pensar tanto la belleza y el arte cuanto

---

[1] HABERMAS, J., "Modernidad: un proyecto incompleto", en CASULLO, N., (comp.), *El debate modernidad-posmodernidad*, Buenos Aires, Puntosur, 1991, p. 137.

[2] EVDOKIMOV, P., *El arte del icono*, p. 44.

la belleza de la vida moral y de la verdad, temas esenciales que seguirán hablando al espíritu humano.

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

2 Angel Luis González, *El absoluto como "causa sui" en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)

3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)

12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)

18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)

22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)

27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)

29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)

34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996); Versión on-line: www.-unav.es/gep/Barrena/cua34.html

35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)

41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)

45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: www.unav.es/gep/Genova-/cua45.html

46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)

48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)

52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)

55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)

58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)

60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)

64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)

68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)

69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)

70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)

71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)

75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)

79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)

82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)

87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)

88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)

91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)

92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)

94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)

95 Mª Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)

96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)

97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)

98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)

99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)

100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)

101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)

102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)

103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)

104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)

105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)

106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)

107 Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)

108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)

109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)

110 Jorge Mittelmann, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)

111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)

112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)

113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)

115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)

116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermeneútica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)

117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)

118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)

119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)

120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)

121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)

122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)

123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)

124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)

125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)

126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)

127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de Mª Jesús Soto Bruna (2001)

128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)

129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)

130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)

131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)

132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)

133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)

134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)

135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)

136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)

137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)

138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)

139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)

140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)

141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)

142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)

143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)

144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)

145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)

146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)

147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)

148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Mª Socorro Fernández (2002)

149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)

150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)

151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)

152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)

153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)

154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)

155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)

156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)

157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)

158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)

159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)

160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)

161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)

162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)

163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo* (2003)

164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)

165 Tomás de Aquino. *De Veritate, 24. El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)

166 Juan Fernando Sellés (ed.). *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)

167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)

168 Paloma Pérez-Ilzarbe / Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)

169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)

170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)

171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)

172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)

173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)

174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)

175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)

176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)

177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)

178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)

179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)

180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)

181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)

182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)

183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)

184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)

185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)

186 Tomás de Aquino, *De Veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)

187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)

188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)

189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)

190 Tomás de Aquino, *De Veritate, 29. La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)

191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)

192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)

193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)

194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)

195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)

196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)

197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)

198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)

199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)

200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)

201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)

202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y* praxis *educativa* (2007)

203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)

204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)

205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)

206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)

207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)

208 Jorge Mario Posada, *"Primalidades" de la amistad "de amor"* (2008)

209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la* Política*: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)

210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)

211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur* (2009)

212 Mario Šilar / Felipe Schwember, *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad* (2009)

213 Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo* (2009)

214 David González Ginocchio, *Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra* (2009)

215 Carlos Llano, *Análisis filosófico del concepto de motivación* (2009)

216 Juan Fernando Sellés, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Introducción, selección de textos y glosas (2009)

217 Leonardo Polo Barrena, *Introducción a Hegel*. Edición y presentación de Juan A. García González (2010)

218 Francisco O'Reilly, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos* (2010)

219 Ángel Pacheco Jiménez, *Potencia y oposición. Un acercamiento a las nociones de potencia racional, potencia de la contradicción y potencia de la contrariedad según los comentarios de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles* (2010)

220 Maite Nicuesa, *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino* (2010)

221 Luz González Umeres, *La creación artística. Una explicación filosófica* (2010)

222 Josep-Ignasi Saranyana, *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos. Comentario literal de Tomás de Aquino al libro de Job (capítulos 1-3),* Traducción, estudio preliminar y notas (2010)

223 Josu Ahedo, *El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis. Estudio de la propuesta de Leonardo Polo* (2010)

224 David González Ginocchio, *La metafísica de Avicena: La arquitectura de la ontología* (2010)

225 Gastón Robert Tocornal, *Armonía Preestablecida"versus" Influjo Físico. Un estudio acerca del problema de la interacción de las sustancias naturales en la filosofía temprana de Kant (1746-1756)* (2010)

226 Eduardo Molina Cantó, *Husserl y la crítica de la razón lógica* (2010)

227 Juan Fernando Sellés, *Los filósofos y los sentimientos* (2010)

228 Hugo Costarelli Brandi, *'Pulchrum'. Origen y originalidad del 'quae visa placent' en Santo Tomás de Aquino* (2010)

229 Lorenzo Vicente Burgoa, *La filosofía del juicio según Tomás de Aquino* (2010)